محمد أبو النمر

اللاعنف وصنع السلام في الإسلام



ترجمة: طيس اليحيى

مراجعة وتدقيق: عماد عمر



Mohammed Abu-Nimer

Nonviolence and Peace Building in Islam



هذا الكتاب هو محاولة لمخاطبة الممارسات المحتملة للاعنف وصنع السلام في المحيط العربي المسلم. وهو يهدف إلى دراسة بعض المفاهيم الخاطئة والمعلومات الأساسية المضللة في الخارج في الدراسات الإسلامية عن وجهات نظر المسلمين حول اللاعنف وصنع السلام، ليس فقط عن طريق تقديم آيات قرآنية وأمثلة من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله (الحديث الشريف)، ولكن عن طريق تقديم أمثلة من ممارسات صنع السلام والقيم بين المسلمين المعاصرين. والمقصود بالأساس من الاستعانة بالآيات القرآنية الكريمة في هذه الدراسة هو تأييد فرضية أن الإسلام هو دين حي وتقليد يعزز صنع السلام وتسوية النزاعات سلمياً. سأبذل جهدي لإظهار كيف يمكن لممارسات كهذه أن تنتشر أكثر في الثقافة الإسلامية المعاصرة. هذه الدراسة ليست اعتذارية ولا تبريرية ولا تبشيراً بالدين الإسلامي، فهي تسعى لتعزز بقوة استراتيجيات صنع السلام واللاعنف والقيم المتجذرة في السياقات الدينية والثقافية الإسلامية الطبيعية، مركزة على تعريف القيم والشعائر والقصص الإسلامية ونظرة الإسلام للعالم

ISBN 978-9953-73-088-1





المملكة الأردنية الهاشمية - عمان / وسط البلد
بجانب مطعم القدس / ص.ب ٧٧٧٢ - هاتف ٤٦٣٨٦٨٨
فاكس ٤٦٥٧٤٤٥ ◆ منشوراتنا في العام ٢٠٠٨م
• الغلاف : علي الحسيني

اللاعنف وصنع السلام
في الإسلام

Nonviolence and Peace Building in Islam

Copyright © 2003 by Mohammed Abu-Nimer, Inc.

Arabic language edition published by Al- Ahlia - Jordan. Copyright © 2007



الأهليّة للنشر والتوزيع

e-mail : alahlia@nets.jo

الفرع الأوّل (التوزيع)

المملكة الأردنية الهاشمية ، عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين، بجانب مطعم القدس - بناية رقم 12

هاتف 00962 6 4638688 ، فاكس 00962 6 4657445

الفرع الثاني (المكتبة)

عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين ، بجانب البنك المركزيّ ، مكتب المقاصة - بناية رقم 34

مكتب بيروت

لبنان ، بيروت ، بئر حسن ، شارع السفارات

هاتف : 00961 1 824203 ، مقسم 19

◆

اللاعنف وصنع السلام في الإسلام

محمد أبو النمر

ترجمة : لميس اليحيى / الأردن   مراجعة وتدقيق : عماد عمر / الأردن

الطبعة الأولى، 2008

◆

الغلاف والصف الضوئي : علي الحسيني 00962 7 99782270 ، عمّان ، الأردن



محمد أبو النمر

اللاعنف وصنع السلام في الإسلام

الترجمة العربية لكتاب: "Nonviolence and Peace Building in Islam"

ترجمة: ميس اليحيى
مراجعة وتدقيق: عماد عمر



جدول المحتويات

شكر وعرفان

العديد من الأشخاص يستحقون الشكر لإسهامهم في إنجاز هذا المشروع. وأنا بادئ ذي بدء ممتن لكثير من الأفراد والجماعات الذين منحوني فرصة التحدث معهم حول موضوع السلام واللاعنف والإسلام. ومنذ أن بدأت العمل في هذا المشروع 1997 حظيت بشرف التفاعل مع العديد من المسلمين وغير المسلمين من صناع السلام والتعلم من خبراتهم. وتقريباً في كل حلقة مناقشة أدرتها منذ 1997، كنت أطلب مساهمة مباشرة من المشاركين عن مفهوم صنع السلام واللاعنف في الإسلام. لذا، فإنني ممتن بشكل خاص للذين شاركوا في حلقات المناقشة من مينداناو والقاهرة وعمّان وغزة وسيرايفو وواشنطن العاصمة، إلى هاريسونبيرغ، فيرجينيا. أشكركم لإطلاعي على تجاربكم في الحياة، ولتحفيز اهتمامي بالدين والسلام.

وأتوجه بالشكر الجزيل لمساعديَّ في البحث، آمال خوري و لين كنكل و باتريك نكوغيا، ولآخرين راجعوا هذا الكتاب مراراً وتكراراً وساعدوني في جمع بيانات محدَّثة لكل قسم من الأقسام. شكراً لـ عامر عبد الله الذي كان من بين أوائل القراء لهذا الكتاب؛ والذي أثبت تحليله النقدي البناء لهذا الكتاب وتشجيعه الحاجة إلى هذا النوع من الأبحاث بين الباحثين المسلمين. شكراً كذلك لـ لو كريسبيرغ و مايكل ناغلر واسماعيل محي الدين و مبارك عوض وعبد العزيز سعيد و ديفيد سموك (قائد مبادرة الدين وحوار الأديان في المعهد الأمريكي للسلام) لمقترحاتهم الشاملة.

وبدون مساعدة ومشاركة جو غروفز من كلية غيلفورد ما كان سيتم إنجاز هذا

الكتاب. فدراسته الميدانية عن الانتفاضة الفلسطينية كانت هامة جداً لتحليل وتأليف الفصل المتعلق باللاعنف والإسلام في الانتفاضة الفلسطينية.

وأنا أتقدَّم بجزيل شكري وعظيم امتناني للدعم المؤسسي والمعنوي الذي وصلني من مؤسسة عمادة كلية غيلفورد للمنح الجامعية وكلية الخدمة الدولية و حل النزاع والسلام الدولي في الجامعة الأمريكية، والمعهد الأمريكي للسلام ومعهد جون بي كروك (مؤسسة روكفيلر للدين والسلام لتقديم المنح الجامعية) في جامعة نوتردام، وجميعهم جعلوا إنجاز هذا الكتاب ممكناً.

أخيراً، بدون الدعم الثابت من زوجتي، إلهام ناصر، وطفليي الجميلين أيمن و لمى، ما كان سيتم إنجاز هذا المشروع. لقد كانت إلهام حقاً مصدر إلهامي كما كانت شريكة حياتي. وأهدي هذا الكتاب لها ولوالديَّ اللذين جاهدا بثبات لممارسة قيم الإسلام لصنع السلام ضمن السياق المستمر للأقلية.

مقدمة

في جميع أرجاء المعمورة الأكثر تقلباً يترسخ نهج جديد لصنع السلام. ففي دول أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا الجنوبية والشرقية والشرق الأوسط، يأخذ السعي من أجل تحقيق السلام بشكل متزايد شكل حلقات عمل تدريبية لحل النزاع ومشاريع لبناء مجتمعات مدنية والمقاومة السلمية وتعبئة الموارد وبرامج التربية الوطنية. وكانت الأمم المتحدة، جنباً إلى جنب مع المنظمات الإقليمية في أفريقيا وأمريكا اللاتينية، تخطو الخطوة الأولى في تعزيز هذه الأساليب السلمية لحل النزاع (Rubenstein 1992; Laue 1991; Scimecca 1991; Ronald Fisher 1997).

ويبرز هذا النهج كذلك في الدراسات الأكاديمية والمؤسسات. فقد ظهرت العديد من مشاريع وبرامج حل النزاع وصنع السلام الجديدة في فهارس المقررات التعليمية للجامعات والكليات، ويتم تقديمها من قِبل مجموعة واسعة من التخصصات: العلاقات الدولية والتنمية، وعلم الاقتصاد والدين والتربية والتعليم وعلم النفس والعمل الاجتماعي وعلم الاجتماع وعلم الإنسان (انثروبولوجي) والعلوم السياسية. وتمنح برامج أكاديمية متعددة التخصصات الآن شهادات رسمية في صنع السلام وحل النزاع. وفي حين أنه يُهيمن عليه أصلاً من قِبل نماذج غربية طورّت من قِبل علماء في الولايات المتحدة وأوروبا، فإن مجال دراسات السلام يتكامل بإدماجه أكثر فأكثر الأساليب الثقافية المحلية والوطنية للتدخل والتحليل (Avruch 1998; Lederach 1995; Abu-Nimer 1996a).[1]

لقد تم عرقلة الجهود المبذولة لتطبيق أساليب صنع السلام على نزاعات الشرق الأوسط والطوائف المسلمة الأخرى (مثل الفلبين وأندونيسيا)،[2] بافتراض واسع الانتشار بأن الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معاديان لمبادئ صنع السلام وحل النزاعات. إن افتراضات مسبقة كهذه واضحة ليس فقط في دراسات تبحث في مدى توافق الإسلام مع الديمقراطية وحقوق الإنسان وحل النزاعات، بل في مناقشات جماعية كذلك في حلقات عمل تدريبية عن صنع السلام.[3] إن الرأي النمطي عن وجهة النظر الإسلامية العدوانية المتعصبة تجاه العالم، التي تزخر بها وسائل الإعلام الغربية، له انتشار واسع بين صناع السياسة الغربيين كذلك.[4]

منذ 1990، انبثقت صور العنف من دول إسلامية مضطربة سياسياً، مثل الجزائر ولبنان ومصر والسودان، حيث ساعدت عمليات المداهمة من قبل الحكومة ضد المقاومة الشعبية على تعزيز التصورات الغربية السائدة عن الثقافة والديانة الإسلامية بوصفها عنيفة بطبيعتها (شاهين 1985). هذا التصور الغربي المسبق كان يشكل عائقاً أمام مناقشة و تعزيز اللاعنف والسلام في الدول الإسلامية.[5]

إن الكتابات الأكاديمية حول الموضوع ليست بأقل تحيزاً. إن بحثاً في فهرس المواضيع في مكتبة الكونغرس عن مصادر حول "الإسلام واللاعنف" يعطينا أقل من خمسة مقالات. وعلى النقيض من ذلك، فإن "الإسلام والعنف" يغرق الشاشة بآلاف المواد. هذا التوجه واضح في أبحاث العلماء الغربيين والمستشرقين على حد سواء، مسلمون وغير مسلمين.

هناك عدة أسباب للنظرة الازدرائية عن الإسلام في عيون الغرب: الانتقائية في التقارير (المطبوعة والإلكترونية)، نقص البحث الأكاديمي عن النشاطات الإيجابية والسلمية والتقاليد في المجتمع الإسلامي، وإرث التبعية الاستعمارية للدول الإسلامية للغرب، والجهل في التباينات الثقافية، وفشل المسلمين في تبليغ رسالتهم، والصراع العربي ـ الاسرائيلي. والنتيجة كانت نظرة سلبية عنيدة بين صانعي السياسة والعديد

من الباحثين (Norman 1993; Esposito 1992; Said 1981; Hippler 1995).

وما يزال وصف (إدوارد سعيد 1981) لمفهوم كهذا صحيحاً : "ومع ذلك هناك إجماع على أن 'الإسلام' هو نوع من كبش الفداء تغلق عليه كل شيء يتصادف أننا لا نحبه في نماذج العالم السياسية والاجتماعية والاقتصادية الجديدة. بالنسبة لليمين، فإن الإسلام يمثل الهمجية؛ وبالنسبة لليسار فإنه يمثل ثيوقراطية* من القرون الوسطى؛ وبالنسبة للوسط فهو يمثل نوعاً من شيء دخيل مقيت. ومع ذلك، ففي جميع المعسكرات يوجد اتفاق بأنه على الرغم من أن القليل معروف عن العالم الإسلامي، فإنه لا يوجد الكثير لإثباته في تلك المسألة" (1981, 15).

يلفت (جو مونتيفيل)، في مقدمته لدراسة عبد العزيز ساشدينا الرائدة عن التعددية، بدقة إلى مفهوم الإسلام في الغرب والدافع لدراسة جديدة عن التعددية والإسلام : "في هذا المحيط، فإن صورة الإسلام في الغرب، حيث الإلمام بالإيمان والقيم لما يزيد عن أكثر من مليار مسلم والذي لم يكن موجوداً تقريباً، أصبح مبسطاً ونذير شؤوم غالباً" (viii , 2000 Sachedina).

إن الحوار حول اللاعنف وصنع السلام في الإسلام يهدد بعرقلة الباحثين وصناع السياسة المعتادين على الأطر التقليدية ـ التبريرية والدفاعية والاستشراقية ـ في دراسة الإسلام. والآن، في بداية القرن الواحد والعشرين، ومع فرص لم يسبق لها مثيل في الاتصال، أثرَّت الكثافة البشرية والعاطفة في حياة العربي المسلم بوضوح لا مثيل له على وعي حتى المحللين المحترفين للعالم الإسلامي. ومع ذلك، بدلاً من رؤية متجددة فإننا نستنسخ باستمرار حقائق مشوهة فجّة ونمطية عن الإسلام المعاصر، مشحونة بحقائق جغرافية سياسية ملحّة : إذن، يقدِّم الغرب صورة الثقافة الإسلامية المولعة بالقتال والعدوانية على نقيض من المفاهيم الغربية *للوضع السوي* (26, 1981 Said).

---

* حكومة دينية.

هذا الكتاب هو محاولة لمخاطبة الممارسات المحتملة للاعنف وصنع السلام في المحيط العربي المسلم. وهو يهدف إلى دراسة بعض المفاهيم الخاطئة والمعلومات الأساسية المضللة في الخارج في الدراسات الإسلامية عن وجهات نظر المسلمين حول اللاعنف وصنع السلام، ليس فقط عن طريق تقديم آيات قرآنية وأمثلة من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله (الحديث الشريف)، ولكن عن طريق تقديم أمثلة من ممارسات صنع السلام والقيم بين المسلمين المعاصرين. والمقصود بالأساس من الاستعانة بالآيات القرآنية الكريمة في هذه الدراسة هو تأييد فرضية أن الإسلام هو دين حي وتقليد يعزز صنع السلام وتسوية النزاعات سلمياً. سأبذل جهدي لإظهار كيف يمكن لممارسات كهذه أن تنتشر أكثر في الثقافة الإسلامية المعاصرة. هذه الدراسة ليست اعتذارية ولا تبريرية ولا تبشيراً بالدين الإسلامي، فهي تسعى لتعزز بقوة استراتيجيات صنع السلام واللاعنف والقيم المتجذرة في السياقات الدينية والثقافية الإسلامية الطبيعية، مركزة على تعريف القيم والشعائر والقصص الإسلامية ونظرة الإسلام للعالم.

يتألف الكتاب من جزئين. يقدّم الجزء 1 إطاراً نظرياً ويعرّف القيم والمبادئ الإسلامية المختلفة التي تدعم صنع السلام واللاعنف. يحدد الفصل 1 العوامل الثابتة والتعاريف الأساسية للبحث حول هذا الموضوع. ويلقي الفصل الثاني الضوء على الفرضيات والمبادئ والقيم الأساسية لأساليب اللاعنف ومكانتها في الدين الإسلامي. ويقدّم الجزء 2 ثلاث دراسات حالة مستمدة من المحيط العربي المسلم. ويستعرض الفصل 3 أساليب حل نزاع تقليدية في مجتمعات عربية مسلمة، موضحاً التطبيق اليومي للاعنف وصنع السلام في المحيط الاجتماعي الإسلامي والعلاقة بين الأشخاص. ويناقش الفصل 4 العوائق في تطبيق أساليب اللاعنف في الأطر العربية المسلمة ويقدّم بعض الخيارات والاستراتيجيات للتغلب عليها. ويركز الفصل 5 على الانتفاضة الفلسطينية (1987 ـ 1992) كتوضيح للاستخدام السياسي الممكن للاعنف في محيط المجتمع

المسلم. وتشمل هذه عمل ودور القيم والمعايير الدينية، والبيئة الثقافية الاجتماعية العامة للتطبيق الواسع الانتشار للاستراتيجيات والنشاطات اللاعنفية في الانتفاضة. ويختم الكتاب بنقاش لقضايا رئيسة في الأبحاث النظرية المستقبلية والمشاريع التطبيقية في صنع السلام المبنية على أساليب قومية ووجهات نظر عالمية، مركزاً بشكل خاص على التحديات التي تواجه كل من الباحثين المسلمين والباحثين غير المسلمين. إن تمييز اللاعنف وصنع السلام في الدين الإسلامي ومناقشتهما والتقاليد والثقافة الإسلامية يسهمان في حوار إيجابي تشتد الحاجة إليه بين الغرب والشرق.

I

صنع السلام واللاعنف في الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية

إطار نظري

يتطلب البحث الذي يهدف إلى دمج التحليل الثقافي مع حل النزاع نهجاً متعدد المجالات. هذا الكتاب يعتمد على أساليب خاصة بعلم الإنسان ونظريات حل نزاعات بارزة في البحث في تطبيق مبادئ وقيم صنع السلام في الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية معتمداً على مزيج من نهجي (من داخل الثقافة ومن خارج الثقافة) (emic and etic) لدراسة الثقافة. وهناك سمة أساسية لنهج من داخل الثقافة، وهي تعريف واستخدام تعابير أو أعراف محلية كمفاهيم أساسية منظّمة للوصف أو التحليل. إنه "وصف تام" للأعراف الثقافية التي تكشف تفاصيل وجذور سياق التطبيق العملي الثقافي ذي العلاقة (Avruch 1998, 57). في حل النزاعات قد "يؤكد نهج من داخل الثقافة على تسهيل فهم نظريات أبناء الثقافة الأصليين فيما يتعلق بالنزاعات، وأساليبهم الخاصة أو إجراءاتهم لحله" (63).

ويتميز نهج من خارج الثقافة بـ"تعريف الأشكال الأساسية والمعقدة هيكلياً والمشتركة بين ثقافات العالم، والتي يتم التعبير عنها من حيث كلمات وصف قادرة

افتراضياً على تعريف ميادين المعرفة عبر جميع الثقافات" (63). إن التعميمات الهيكلية والشاملة التي يصنعها نهج من خارج الثقافة يمكن أن تكون مبنية إما على أساس مجموعة ضخمة من البيانات التي تم جمعها من العديد من المستطلَعين أو تم استنتاجها من توجه نظري معين. إن الدراسات حول ثقافات بيئة رفيعة وبيئة وضيعة[1] هي أمثلة تقليدية لتحليل نهج من خارج الثقافة حيث يتم اختصار نزعات وفئات متنوعة تشمل عدة ثقافات إلى "بضعة أبعاد يمكن معالجتها" (68). ويتيح برنامج من خارج الثقافة مقارنة بين بيئات ثقافية، ويتيح معالجة قدر هائل من البيانات والتباين في ثقافة واحدة أو أكثر. في دراسة حل النزاعات يتيح نهج من خارج الثقافة لنا تجميع وتصور أنماط ثقافية مختلفة لردود الفعل تجاه النزاع والعنف. إن مدخل من داخل الثقافة إلى الثقافة الإسلامية وحل النزاعات متمحور حول الفاعل ومحيطه. ويدرس العمل الحالي الثقافات الخاصة المختلفة والعوامل الذاتية التي تؤثر على ممارسات حل نزاعات متنوعة في المجتمعات الإسلامية. ويسعى تحليل متعمق للانتفاضة الفلسطينية إلى تصوير دور القيم الدينية في ممارسة المقاومة السلمية، ويعكس نهج من داخل الثقافة. هذا النهج ينطبق كذلك على تحليل صنع السلام الإسلامي كما ورد في القرآن الكريم والحديث الشريف، وفي الحوار و"الوصف التام" لعملية حل النزاعات في المجتمعات الإسلامية.

عندما يتم تقديم مفاهيم وممارسات صنع السلام على مستوى شامل، فإن تحليل من خارج الثقافة للتحديات تجاه دراسة صنع السلام في الثقافة الإسلامية وحل النزاعات يعتمد على النماذج العامة للسلوك الثقافي الإسلامي. وفي نهج كهذا، يعتمد الباحث على الظروف "الموضوعية" للنزاع - العوامل السياسية والاجتماعية الاقتصادية والجغرافية السياسية (Avruch 1998 ,57) - لفهم وتصنيف النماذج الثقافية.

إن القصد من دراسة هذه العقبات الكبيرة والعامة أمام حل النزاعات في المحيط المسلم ليس عرض قائمة من المساهمات الثقافية والاجتماعية السارية في جميع المجتمعات المسلمة، ولكن القصد هو تعريف تلك العوامل التي يمكن أن تساعد في

تحليل وتصميم أساليب حل النزاع في مجتمع مسلم معين. إن دمج مدخلي من داخل الثقافة ومن خارج الثقافة إلى دراسة الإسلام وصنع السلام هو الطريقة المثلى لفهم التنوع والتعقيد في ردود الفعل العنيفة واللاعنيفة، الصغيرة والكبيرة تجاه النزاعات في مجتمع مسلم، وبالتالي لصياغة أساليب حل نزاع فاعلة لتلك البيئات.

تظهر هذه المبادئ النظرية في كل مناقشة دراسة حالة موجهة في إطار Avruch و Black و Scimera (1991) لعلم الإنسان ونظرية النزاعات العرقية والتطبيق العملي ومدخلهم التحويلي إلى حل النزاعات. إن الفرضية وراء هذه المداخل متجذرة في نهج نسبوي لا يرى الثقافة الأصلية على أنها أدنى أو بحاجة إلى التكيف مع الخارج أو الأجنبي أو النماذج المستوردة.

تركز الدراسة الحالية كذلك على مدارك المسلم وكناياته وشعائره، وعلى اعتبارات أخرى متجذرة في العقيدة الإسلامية. ولا تستخدم الدراسة فقط مداخل إدراكية إلى حل النزاعات والثقافة (Avruch 1998 ,59)، بل تركز كذلك على الشعائر والكنايات التي اعتمدها المسلمون بوصفها جوهرية بالنسبة لفهمهم للمداخل إلى حل النزاعات. غالباً ما يتم نشر هذه الشعائر في جميع مراحل عملية حل النزاع، موفرة معنى ثقافياً واجتماعياً عند ربط شكل الحل ببيئة النزاعات. على سبيل المثال، عندما يمشي رجل عربي مسلم كبير في السن حاسر الرأس (بدون كوفية) في قرية شرق أوسطية، فإنه يوافق على دفع أحد أعلى أشكال التعويض مقابل صلح (تسوية) مع عدوه. إضافة إلى ذلك، فإن تحليل الغاية الرمزية والفورية للتصافح باليد العلني، عندما يراقب مئات الناس حل نزاع تقليدي، هو شكل آخر لنوع النهج الذي تم استخدامه في هذه الدراسة، والذي يتيح فهم العوامل الموضوعية وغير الموضوعية التي تشكل حل النزاعات في مجتمعات محلية.

وتتم إدارة هذا المدخل الإدراكي (المعرفي والعاطفي) إلى دراسة الإسلام والثقافة

وحل النزاع من خلال عيون المعنيين الإسلاميين، وتهدف دراسات الحالة المتنوعة إلى توضيح الكنايات والخطط في مجتمعاتهم. وتعقب أنماط جامدة (أنماط سلوكية وموقفية) ليس مدخلاً فاعلاً إلى دراسة الإسلام وصنع السلام، لأن الإسلام ليس ثقافة ذات وحدة متراصة وتناغم كلي (أو مجتمع موحَّد)، وليس مستقلاً عن بيئات جغرافية وتاريخية معينة. بل على النقيض من ذلك، حيث أنه يوجد علاقة ديناميكية بين الثقافة الإسلامية وطرق التعامل مع النزاع؛ علاقة متميزة بأنماط متغيرة تم إيجادها داخل ثقافات متعددة وثقافات خاصة (وطنية وطائفية وتنظيمية ومهنية، إلخ) (59, Avruch 1998) . على سبيل المثال، إن أساليب المجتمع الأندونيسي المسلم في التعامل مع النزاع قد تختلف بشكل ملحوظ عن تلك الخاصة بالمجتمع اللبناني السني في جوانب رئيسة. لذا، فإن التركيز على نمط عام لحل النزاعات ليس كافياً؛ ما نحتاجه هو تحليل ثقافي مبني على نظرية النزاعات العرقية والتطبيق العملي اللذين اقترحهما Avruch و Black. إن هكذا مدخل لدراسة ديناميكية المؤسسات الثقافية الاجتماعية يمكن أن يساعد في فهم كيف يكون رد فعل جماعة مسلمة معينة تجاه نزاعات (11, Avruch 1998).

لا تلتزم هذه الدراسة فرضية "التماسك الثقافي" المنهجي،" أو فرضية قيمة أو أسلوب حياة مركزي سائد "بين الدول"، لجميع المجتمعات المسلمة. حتى لو كان هذا التماسك موجوداً، فإن التناقضات تبرز دائماً من الممارسة الاجتماعية "ضمن الدولة" (12, Avruch 1998). على سبيل المثال، إن تحليل التسلسل الهرمي بوصفه قيمة ثقافية إسلامية لا يحول دون إمكانية موازنة ممارسات ثقافة خاصة وممارسات اجتماعية في المجتمعات الإسلامية. والهدف من استخدام المفاهيم العامة مثل الجماعية والهرمية في دراسة المجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية هو مساعدة الباحثين والمتخصصين في حل النزاعات للقيام بمشاهدات أولية لا بد من إتباعها بتحليلات معقدة أكثر ومتعلقة بالبيئة المحيطة تدمج مداخل من داخل الثقافة.

وتقدِّم هذه الدراسة كذلك فرضية أن الثقافة الإسلامية منوطة بالفرد كما هي

منوطة بمؤسسات. لذا، فإن عناصر الإدراك والعاطفة للمجتمع الإسلامي، وكذلك عناصره المؤسسية، متحدة في حل النزاعات. وكما يناقش Avruch (1998, 19)، فإن الثقافة ليست نفسية أو اجتماعية فقط؛ بل إن الإسلام كثقافة ودين موزع اجتماعياً ونفسياً في جميع أنحاء المجتمع المسلم.

يحذر Avruch (1998, 154) من ست أفكار نمطية وغير ملائمة غالباً ما يتم تبنيها من قِبل باحثين وممارسين عند دراسة الثقافات وحل النزاعات. وتتجنب الدراسة التي بين يديك تلك الأفكار بافتراض عدم وجود تجانس حتى ضمن ثقافة إسلامية واحدة. بادئ ذي بدء، يوجد الكثير من التناقضات الداخلية والثقافات الخاصة داخل كل مجتمع مسلم. لذا، فإن ممارسات حل النزاعات التقليدية في مصر أو فلسطين أو في مجتمعات إسلامية أخرى لا تشكّل ثقافة واحدة. ثانياً، الثقافة الإسلامية ليست "شيئاً" يمكن تجسيده في شيء أو بُعد واحد. إن رأياً كهذا يُغفل الديناميكية والتنوع والتعقيد في السياق الثقافي الإسلامي. ثالثاً، الثقافة الإسلامية ليست موزعة بشكل منسّق بين جميع المسلمين أو أفراد المجتمع المسلم. وحتى في قرية فلسطينية مسلمة، سيستجيب أفراد المجتمع للنزاعات وسيتفاعلون بشكل متباين، ولذلك فإن أثر معيار كهذا لتأثير الثقافة سيكون مختلفاً بالنسبة لكل فرد. رابعاً، يمتلك المسلم العديد من الهويات الثقافية الخاصة في الوقت ذاته. إن الجانب الديني لهويته هو أحد الأبعاد فقط، بُعد ليس عاماً بين جميع المسلمين. لذا، لا يوجد أسلوب ديني مسلم واحد عام للتعامل مع النزاعات. خامساً، إن الطرق الإسلامية في التعامل مع النزاعات ليست مقتصرة على حل النزاعات تقليدياً، بل إن التقليد هو أحد العوامل، بالترافق مع مؤسسات اجتماعية وسياسية. سادساً، الثقافة الإسلامية ليست سرمدية؛ لقد تغيرت خلال التاريخ. لذا، فإن قيم ومعايير وممارسات المسلمين قد تحتفظ بشكلها ولكنها تتغير بشكل كبير في المضمون مع مرور الزمن. (على سبيل المثال، يُنظَر إلى معايير وشعائر الحقبة المكيّة بشكل مختلف في القرن العشرين).

لتجنب هذه الزلات، تفترض هذه الدراسة أن الثقافة الإسلامية وعلاقتها بصنع السلام تُدرَس أفضل ما يمكن من وجهة نظر "فرد فاعل محلي" لـ"فرد مسلم فاعل محلي،" وهو مدخل حساس للتغيرات الثقافية الاجتماعية والمعالجات وديناميكيات الثقافات الخاصة. إن فهم ممارسة صنع السلام من وجهة نظر كهذه مفيد للتصدي للنزعة السائدة باعتبار الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية على أنهما خصمان إيديولوجيان محتملان.

يتم استخدام الثقافة في هذه الدراسة بوصفها أداة تحليلية لفهم حل النزاعات. وبكلمات Avruch: "تتكون الثقافة من مشتقات تجربة، تم تنظيمها أو تعلُّمَها أو إيجادها تقريباً من قِبل أفراد من السكان، بما فيها تلك الصور أو الترميز وتفسيراتها (معانيها) المنقولة من جيل سابق أو من معاصرين أو تم تشكيلها من قبل أفراد بأنفسهم" (17, 1998).

الثقافة هنا هي خطاب أو طريقة للباحثين لكي يتحدثوا عن العالم بما في ذلك سياقات اجتماعية وسياسية ودينية واقتصادية ونفسية. ويمكن للثقافة الإسلامية أن تزودنا بطرق لمخاطبة علاقة الأفراد بالجماعات والمؤسسات الاجتماعية. لذا، فإن العقيدة الإسلامية هي نظام واحد أو طريقة لتنظيم مدلول الفرد في المجتمعات المسلمة. يوجد عوامل أخرى (مثلاً، القومية والعِرق ونوع الجنس والإقليم والانتماء القبلي) يمكنها أن تؤثر على الاستجابات للنزاعات وطرق حلها في مجتمع مسلم.

إن نظريات حل النزاعات والسلام تشكّل كذلك جزءاً مكملاً للتحليل النظري في هذا البحث. وتحدد نظرية الحاجات الإنسانية، كما أوضحها (جون بيرتون 1990)، أسباب النزاعات على أنها حاجات إنسانية أساسية عامة وشاملة غير محققة. من ناحية أخرى، فإن إشباع تلك الحاجات مقيّد ثقافياً. فالبشر مدفوعون بقوة لإشباع حاجاتهم الأساسية في التقدير الذاتي والأمن والهوية. إذا بقيت أي من تلك الحاجات

غير محققة، فإن نزاعاً فردياً أو جماعياً قد يحدث. ويتحقق حل حقيقي للنزاع فقط عندما يتم إشباع تلك الحاجات الإنسانية الأساسية تماماً. وتلعب القيم والمفاهيم دوراً رئيساً في تعريف إشباع تلك الحاجات. على سبيل المثال، يمكن تحقيق التقدير الذاتي والهوية والأمن بطرق مختلفة من قِبل ثقافات مختلفة، اعتماداً على مجموعات من القيم التي تحكم تصورات الأفراد والجماعات. إن تحديد القيم والمفاهيم الإسلامية لنوعية الحياة بالنسبة للفرد والمجتمع هي المفاتيح لفهم كيف يتم تحقيق الحاجات الإنسانية الأساسية في المجتمعات المسلمة.

ومن هذا الإطار الإدراكي، فإن النزاعات تنشأ من تصورات فردية وشاملة. لذا، فإن حلاً مُستداماً لأي نزاع يتطلب تحليلاً وتدخلاً فردياً وشاملاً. لذا، فإن حل النزاع وصنع السلام يدعوان إلى مدخل تعاوني يتناول كِلا هذين المستويين. وأطراف النزاع هم الخبراء في تحديد حاجاتهم وكيف يشبعونها. ودور طرف ثالث هو مساعدة الطرفين في تحديد وفهم تلك الحاجات والقيم عندما تخفق المفاوضات في الوصول إلى تسوية. إن فرض حل خارجي قد يوفر انفراجاً مؤقتاً، ولكن يمكن إعداد وتنفيذ تسوية مُستدامة فقط من قِبل الأطراف أنفسهم.

إن المدخل في هذه الدراسة يجمع مداخل وسيلية ومعرفية أو إدراكية لحل النزاعات (Pruitt and Rubin 1986; Fisher and Ury 1981; Kriesberg 1991; Kelman 1990). وتفترض أن حل نزاع ما يقتضي تغييرات في تصورات ومواقف طرفي النزاع وفي توزيع الموارد. إن الفرضية الأساسية في هذا البحث هي أن الوساطة أو التحكيم أو أي عمليات حل نزاعات وصنع سلام أخرى تكون فاعلة إذا تم تنفيذها من قِبل أطراف النزاع نفسها، وإذا تم إعدادها وتنفيذها بشكل شامل وواسع.

1

دراسة الإسلام واللاعنف والسلام

دراسات حل النزاعات والسلام

قبل تحديد المبادئ التي تشكل أساس أساليب حل النزاعات واللاعنف وقابليتها للتطبيق في الدين والتقليد الإسلاميين، ينبغي علينا أن ننشئ مجموعة معينة من الفروقات والتعاريف لإدارة الحوار حول النهج السلمي واللاعنف وصنع السلام في الإسلام.

لقد عرَّف الباحثون في السلام منذ فترة طويلة التباينات بين أنواع مختلفة من النهج السلمي (Johnson 1987; Yoder 1992). "يدعو النهج السلمي الحصيف" إلى استخدام أساليب اللاعنف في السعي نحو أهداف مؤيد السلام، في حين أن الإقرار بأن مثل هذه الأساليب يمكن أن تستلزم قسر أو إكراه الناس من خلال الحجة أو إجبارهم رغم إرادتهم على القيام بأعمال أو الامتناع عنها بالتهديد. "من ناحية أخرى، يصرّ "النهج السلمي المطلق للشاهد" على وسائل وغايات غير قسرية، مستخدماً النهج السلمي كنقطة بداية وناشراً استراتيجيات فقط من داخل إطار المسالم. ومن وجهة نظر مؤيد السلام المطلق، فإن استخدام أساليب اللاعنف لمقاومة الشر يمكن معارضته أو شجبه لعدم كونه نهجاً سلمياً صحيحاً على أساس أن استخدام الإكراه،

لأيـة غايـة، أمـر غـير مقبـول مـن حيـث المبـدأ. وينتقـد Reinhold Niebuhr هذا الاختلاف المؤيد للاستبدادية، ويناقش بأن من الخطأ قول أن العنف، كسياسة، هو شر بشكل طبيعي، طالما أن الدوافع فقط هي التي يمكن أن تُفسَّر على أنها شر بشكل طبيعي. العنف واللاعنف كِلاهما شكل من أشكال الإكراه، والاختلافات بينهما نسبية وليست جوهرية. توجد هذه الاختلافات بقدَر، ليس في استخدام الإكراه لتحقيق أهداف معينة. ومع ذلك، فإن أولئك الذين يجادلون لصالح اللاعنف المطلق يرفضون هذه التباينات ويصرون على أن العنف واللاعنف مختلفان في طبيعتهما ونوعهما ودافعهما. "إنهما يستندان إلى أشكال من الأخلاق متباينة جوهرياً. ويجب النظر إلى جميع مشاكل الأخلاق الاجتماعية بمعنى عملي بدلاً من النظر إليها بمعنى مطلق" (31-32, Childress 1982).

يؤكد (جيمس تشايلدرس) (61) على أنه يوجد اختلافات كبيرة بين العنف وأعمال اللاعنف؛ مستخدماً أمثلة من (تولستوي) و(غاندي) و(أرندت)، ويخلص إلى أن اللاعنف يتضمَّن أولوية أخلاقية. ويتخذ مؤيد السلام المطلقي والبراغماتي مواقفاً مختلفة في نظرتهم للحرب. فالبراغماتي يمكن أن يرى بعض التبرير للعنف تحت ظروف معينة، في حين يرفض المؤيد للمطلقية جميع أشكال العنف دون استثناء. إن النهج السلمي الديني المطلق هو مدخل من ينشد الكمال محكوماً بمعيار يتطلب لامقاومة بدلاً من مقاومة لاعنفية. من هذا المنظور، فإن المثل الأعلى الذي يجب الكفاح من أجله في هذا العالم هو تحقيق الحب المثالي في حياة الفرد. لم يتم تقديم النهج السلمي الديني المطلق بوصفه أساساً منطقياً لفعالية سياسية استراتيجية، بل برز على أنه رفض للدنيوية أو للحقيقة السياسية. وبالرغم من ذلك، فإن هذه المناقشة قدَّمت برنامجاً سياسياً قوياً يمكن خلق خيارات سياسية منه، مثل رفض المشاركة في الحروب.

ومع ذلك، فقد تم كذلك انتقاد رفض الانخراط في العالم ومحاربة الظلم على أنها أمور غير مسؤولة سياسياً، على الأخص فيما يتعلق بتجاهل المسؤولية الاجتماعية تجاه

الأشخاص الآخرين الذين يرزحون تحت الظلم. إنه هذا الطرح من اللامقاومة الذي يُخشى منه أو يُعارَض من قِبل العديد من المسلمين والجماعات الأخرى المضطهدة عندما يتم التبشير باستراتيجيات اللاعنف وصنع السلام من قِبل صناع السلام.

لذا، فإن إحدى الصعوبات في دراسة النهج السلمي تكمن في تنوعها كظاهرة متعددة الجوانب. وكتعريف عملي، يدل النهج السلمي إلى مجموعة من المبادئ العامة التي توجِّه تطبيق استراتيجيات اللاعنف. ويمكن ترسيخ النهج السلمي روحياً أو وسيلياً (Nojeim 1993)، "بشكل قطعي" أو "بصرامة" (Sisk 1992)، أو كعقيدة أو سياسة (R. Crow, Grant, and Ibrahim 1990)، بناء على ما إذا كانت معارضة العنف هي مسألة مبدأ (غالباً تُبنى على أساس معتقدات دينية) أم مسألة حسابات استراتيجية ومنطقية لعلاقة الكلفة بالفائدة. وبصرف النظر عن الأشكال المختلفة للنهج السلمي المحدد من قِبل الباحثين (انظر Yoder 1992، الذي يحدد تسعة وعشرين نوعاً من النهج السلمي؛ Johnson 1987)، وبصرف النظر عما إذا كان الدافع أخلاقي أم براغماتي (واقعي)، فإنه يوجد معارضة عامة لاستخدام العنف. إن الأطراف المعارضة قد تختلف كذلك في درجة ومستوى الالتزام بمثل هذه المبادئ.

من ناحية أخرى، يتعقب James Johnson (1987) تطور مفهوم وممارسة النهج السلمي المطلق والحرب المحدودة في الثقافة الغربية، ويخصص قسماً كبيراً من دراسته لردود الفعل المختلفة للمسالمين المتدينين والمؤيدين لحقوق الإنسان تجاه الحقيقة السياسية للحرب والعنف. ويثبت J. Howard Yoder (1992) العديد من الحجج المقدمة من قِبل مسالمين لشرح نهجهم السلمي المطلق ومواقفهم المعارضة للحرب، تمتد من مواقف وطنية إلى وسائل دفاع عن النفس.

يشرح Johnson بالتفصيل ثلاثة تقاليد مميزة في الثقافة الغربية حول مداخل إلى السلام، مقدماً وصلات مفيدة إلى حركات اجتماعية وسياسية ودينية معاصرة. أولاً،

في "تقليد الحرب العادلة، ... العنف مباح في خدمة الخير (بما في ذلك النظام والعدالة والسلام)، ولكنه مقيّد خشية أن يزيد عبء الشر" (280 ,1987). إذن السلام هو نتيجة العمل المتوازن بين فعل الخير ومحاربة الشر. إنه ليس حالة من الوجود، بل هو عملية فاعلة للمحافظة على التوازن من خلال تكيُّف مستمر. ويمكن استخدام العنف للخير أو للشر. إن دور السياسة هو التأكد من أن العنف يُستخدَم من أجل الخير.

التقليد الثاني المحدد من قِبل Johnson هو "التقليد المثالي" الذي ينجم عنه رؤيا لاأخلاقية للمجتمع الإنساني المثالي الذي يعيش فيه الجميع بسلام. إن استخدام العنف مرفوض بوصفه شر بحد ذاته وغير مباح كوسيلة لتسوية النزاعات. ومع ذلك فقد انبثق اللاعنف كدفاع أو كوسيلة مقاومة. ولم يقم أتباع هذا النهج بالضرورة بالنأي بأنفسهم عن واقع العالم. إنهم ينشدون أساليب فاعلة وعملية للاعنف لمقاومة الشر.

النهج الأخير معروف بالطائفية، وهو يجمع عناصر التقليدين السابقين؛ إنه أكثر تشاؤماً من تقليد الحرب العادلة وأكثر مثالية من التقليد المثالي. ويرى أنصار الطائفية الوقائع الدنيوية على أنها ملوثة بالشر. ولن يتحقق السلام في هذا العالم بل فيما وراءه. وأفضل ما يمكن عمله هو إيجاد مجتمعات سلام "تعيش حياة العصر الحديث أصلاً،" وتكافح من أجل المحافظة على العالم الدنيوي خارج مجتمعاتها خشية جرِّهم إلى اهتمامات وحاجات دنيوية (Johnson 1987, 281-82). ويعبر المتعصبون عن سعيهم للسلام من خلال رفض مطلق ومسالم للعنف والحرب. من ناحية أخرى، بالنسبة لهم إما حرب أو لا حرب هما الخياران الوحيدان المتوفران في "عالم مريض."

من بين التقاليد الثلاثة، فإن مبدأ الحرب العادلة قد تم تطويره أكثر ما يكون بين اللاهوتيين (علماء الدين) والمؤرخين والعلماء. ولمبدأ الحرب العادلة عدة معايير لتبرير استخدام العنف، تتضمن سلطة شرعية أو متمكنة، وقضية عادلة ونية حقيقية وإعلان عن النية وملاذ أخير وأمل منطقي في النجاح وتناسب وسلوك عادل

(Childress 1982 ,64). ويتقصّى Johnson جذور "الحرب العادلة" في الغرب ويشرح كيف تطورت هذه الحجج تاريخياً وتم استخدامها مؤخراً لتبرير استعمار العالم الجديد (Johnson 1991).

ويلخص Childress (1982 ,94) العلاقة بين نظريات الحرب العادلة واللاعنف بقوله أن معايير الحرب العادلة لا تجيب على السؤال الذي يبرر الحرب بشكل عام، ولكن، على نطاق أضيق، تبرر حروباً معينة. لذا، فإنها لا تحدد ما إذا كان وجود مؤسسات الحرب مشروعاً أو مُبرَراً. يحتاج مبدأ الحرب العادلة والنهج السلمي إلى بعضهما البعض. فالمسالمون يعتمدون على حجج الحرب العادلة على أنها مؤسسات لتنظيم القتال وللحفاظ على درجات من العدالة والنظام والإنسانية ضمن صراع عنيف.

ومن أجل دراسات دينية مقارنة وتطبيق عملي للنهج السلمي ليس من المهم فقط أن نحدد الفوارق المختلفة المذكورة آنفاً بين أساليب اللاعنف والنهج السلمي في الثقافة الغربية، بل ينبغي توسيع وتوضيح صلاتهم بالحضارة الإسلامية. من ناحية ثانية، من أجل دراسة ممارسات اللاعنف والتغير في المجتمعات المسلمة، فإن جميع أشكال اللاعنف المستخدمة من قِبل المسلمين سيتم استطلاعها ومناقشتها، بصرف النظر عن ما إذا كان قد تم تنفيذها كنتيجة لمعتقدات دينية متجذرة بعمق أو لاعتبارات ذرائعية أكثر لمقاومة الشر. هذه الدراسة تُعنى بشكل رئيس بالنُهج التي ترفض العنف وتعارض بقوة نتائجه أكثر من تأييد انسحاب سلبي من عالم الواقع (مثل هذه الوسائل تُستخدَم من قِبل جماعات مسيحية مثل الأمش أو كنيسة الأخوة).

إن اللاعنف هو مجموعة مواقف ومفاهيم وأفعال المقصود منها إقناع الناس على الجانب الآخر بتغيير آرائهم ومفاهيمهم وأفعالهم. ويستخدم اللاعنف وسائل سلمية لتحقيق نتائج سلمية. ويعني اللاعنف بأن المعنيين لا يثأرون بعنف من أفعال خصومهم. بل يمتصون الغضب والضرر بينما يقومون بإرسال رسالة راسخة عن الصبر والتصميم

على هزيمة الظلم. إن السمات الرئيسة للعمل اللاعنفي هي: (1) "أنه غير عدائي جسدياً، ولكنه عدائي روحياً بشكل ديناميكي." (2) "أنه لا يسعى إلى إذلال الخصم" بل إلى إقناع الخصم بالتغير من خلال فهم ووعي جديدين للعار الأخلاقي من أجل إعادة بناء "مجتمعات الآخرين العزيزة." (3) "أنه موجه ضد قوى الشر أكثر من توجهه ضد أشخاص وقعوا في شرك هذه القوى." (4) لا يسعى اللاعنف إلى تجنب "العنف الجسدي الخارجي فقط، بل العنف الداخلي للروح، أيضاً." (5) اللاعنف "مبني على أساس الإيمان بأن العالم في صف العدالة."[1]

تغدو المقاومة اللاعنفية (السلمية) ناجحة فقط حيث يوجد إعداد كافٍ لها. وينبغي أن تكون الجماعة جاهزة للانخراط في هكذا مقاومة، على الأخص في القيام بنشاط بتهيئة الشروط اللازمة لمقاومة جماعية فاعلة غير عنيفة. في نهاية الحرب العالمية الثانية، كان هناك ازدياد في الاهتمام بأساليب المقاومة اللاعنفية، مما أتاح للباحثين البدء منهجياً باستكشاف شروط من أجل مقاومة فاعلة. على سبيل المثال، حدد Sibley (1944) أربعة شروط للاعنف استراتيجي ناجح: (1) لا ينبغي تجهيز الغزاة بأية خدمة أو إمدادات؛ (2) لا ينبغي إطاعة أي أوامر فيما عدا تلك الصادرة عن سلطات دستورية مدنية؛ (3) لا ينبغي تعريض الغازي لإهانة أو إصابة؛ (4) يتعهد جميع الموظفين الحكوميين باختيار الموت على الاستسلام.

يميّز Childress (1982) بين الحرب العادلة ونُهج اللاعنف بوصفها مبنية على أساس أخلاقيات مختلفة للمسؤولية. وبتحليل مفهوم الثقة والمسؤولية، يخلص إلى أن المقاومة اللاعنفية هي صحيحة أخلاقياً وفاعلة.

تستند هذه النتيجة إلى قدسية الحياة البشرية: المقاوم اللاعنفي يضع حياته بين يدي خصمه. ويلقي Childress الضوء على ثلاث سمات للمقاومة اللاعنفية الفاعلة: (1) إدراك الحدود المقدسة للفعل، (2) افتراض طوعي بالمجازفة، (3) إحساس بالمساواة

(98 ,1982). يجعل المقاوم نفسه عرضة لاعتداء جسدي وإصابة وموت، ناهيك عن الاعتقال. ويجازف المقاوم مجازفة أكبر من خلال الاعتماد على إحساس الخصم بالمسؤولية الأخلاقية (ولكن لا يثق ثقة كاملة في ذلك)، مفترضاً بأن الخصم يمكن أن يسيطر على أفعاله وأن يحجم عن قتل أو جرح المقاوم.

إن نهجاً كهذا يتماشى مع تفريق (غاندي) للاعنف السلبي إلى "لاعنف الضعيف" و "لاعنف القوي" كقوة فاعلة للتغيير. هذا الأمر مماثل للتمييز بين مفهوم بلا عنف، حيث العنف غير ممكن، واللاعنف الذي يتضمن قراراً أوالتزاماً طوعياً. هذه الاختلافات تؤثر على الخصم بطرق مختلفة. ويجادل (20, Childress 1982) بأنه من الأقوى، وفي نهاية المطاف أكثر فعالية، السماح للخصوم بالشعور بالأمن لأن مقاومهم لن يؤذيهم جسدياً، بدلاً من استمداد إحساس بالأمن من الدفاع عن أنفسهم بالأسلحة.

إن المعاناة مقبولة عموماً كعنصر حتمي لمقاومة ناجحة. "يجب عدم الخلط مع المعاناة السلبية أو اللامقاومة، فإن أعمال اللاعنف تنطوي على معاناة في المقاومة أو في اللاتعاون أو في العصيان." (21) إنها المعاناة الناتجة عن حملات لاعنفية تثير غالباً إحساساً بالظلم عند الأطراف الثالثة، وليس المعاناة من الخصم كما كان يُتوقَّع.

إن فصل الشخص عن المشكلة، أو فصل فاعل الشر عن أعمال الشر، هو سمة ثالثة هامة لحملات اللاعنف الفاعلة. إذا استهدف المقاوم اللاعنفي الأفعال وليس الأشخاص الذين يقومون بها، فإن النزاعات يغدو غير مشخصن، متيحاً لإحساس بالثقة أن ينشأ عند الخصم، أثناء الحفاظ بلا كلل على الانتباه منصباً على مصادر الظلم.

إن الحوار حول اللاعنف هام جداً لدراسة الإسلام وصنع السلام لأن اللاعنف هو في صلب جميع برامج وأساليب صنع السلام . لذا، فإن أي تطبيق لأساليب صنع السلام ينبغي أن تفترض مسبقاً فهماً للكيفية التي ترتبط بها ثقافة ودين مجتمع معين باللاعنف. في هذه الدراسة يقع التشديد على أساليب وقيم الأساليب اللاعنفية في

الإسلام، وليس على المجادلة حول ما إذا كان الإسلام دين مسالم "مطلق" أم لا. لذا، فعند مناقشة التطبيقات والقيم اللاعنفية في الإسلام، فإن الدراسة لا تسعى بالضرورة إلى التلميح بأن الدين أو أتباعه ينبغي أن يلتحقوا بنهج سلمي مطلق دينياً. والغاية بدلاً من ذلك هي تحديد المصادر الدينية التي تعزز وتؤيد استخدام الأساليب اللاعنفية في حل النزاعات. وبالرغم من أن النهج السلمي واللاعنف غير متماثلين، فإن استخدام هذه المصطلحات في هذه الدراسة ستشير إلى المبادئ والممارسات العامة لرفض الحرب والعنف (اللاعنف)، بصرف النظر عن ماذا كانت بدافع اعتبارات روحية أو أخلاقية أو ثقافية أو سياسية.

صنع السلام: جسر بين السلام وحل النزاعات

إن حقل دراسات السلام مكون من باحثين ونشطاء سلام لهم تاريخ طويل من النضال من أجل تغيير اجتماعي و سياسي. إن الباحثين في دراسات السلام ونشطاء السلام يعززون بشكل تقليدي قيم التعاون بدلاً من المنافسة؛ والحوار والاحتجاج والمقاومة السلمية بدلاً من العنف؛ والإقناع بدلاً من الإكراه. خلال الحرب الباردة ركزت أبحاث السلام ومذهب الفعالية على نزع السلاح النووي وعززت ترتيبات أمنية متبادلة. ابتداء من خمسينيات من القرن العشرين، عندما بدأ رواد أبحاث السلام بتحدي الواقع المهيمن ونماذج القوة للعلوم السياسية والعلاقات الدولية، كانوا معروفين بالمثاليين.

لقد كان نشطاء السلام كذلك منخرطين تاريخياً في نضالات ضد التمييز العنصري والعرقي. وهناك مساهمة هامة لدراسات السلام في التشديد على تحليل هيكلي للنزاعات (Galtung 1969) كوسيلة لتحديد الأسباب الكامنة للظلم الاجتماعي والتمييز في المجتمع. ويُنظر إلى العدالة والسلام على أنهما مفهومان تربطهما علاقة متبادلة، بحيث أن تأييد أحدهما يستلزم بشكل طبيعي تأييد الآخر.

خلافاً لذلك، فإن للحقل المهني في حل النزاعات تاريخ قصير. وقد ظهر في ستينيات من القرن العشرين من حركات اجتماعية وسياسية متنوعة في الولايات المتحدة. وكانت الساحة الصناعية السباقة في تطوير مفاهيم التعاون والتعاضد بين الموظفين داخل الشركات واستخدام استراتيجيات التفاوض الجماعي في تسوية النزاعات العمالية. وكان Burton (1969) من بين أوائل الباحثين الذين عمدوا إلى إحلال مفاهيم حل النزاعات في العلاقات الدولية. وقد نشأت ممارسات حل النزاعات في المجتمع وبدائل لحل النزاعات (ADR) (Alternative Dispute Resolution) استجابة لحركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة وعدد القضايا الساحق التي تنتظر دورها في نظام المحاكم الأمريكية. ونتيجة لهذه التطورات يوجد ميدانا علم مختلفين في مجال حل النزاعات اليوم؛ (1) (ADR)، حيث يقوم الوسطاء أو المحكمون بتسوية النزاعات بشكل غير رسمي أو عن طريق أوامر قضائية. وتشكل هذه الممارسة واسعة النطاق جزءاً رئيساً من المجال (للتعامل مع النزاعات المتعلقة بالطلاق والبيئة والعمل والسياسة العامة). (2) حل النزاعات كما هو مطبق دولياً ومجتمعياً (تدريب وتدخلات أخرى)، وفي التعليم (برامج أقران الوساطة المدرسية)، ومراكز حل المشكلات المجتمعية، وبرامج أكاديمية في حل النزاعات.

يوجد عدة اختلافات رئيسة بين (ADR) ونماذج وأساليب حل نزاع أخرى. ويتعلق الاختلاف الرئيس بحل النزاعات كوسيلة لتغيير طويل الأمد خلافاً للأساليب قصيرة الأجل المدعومة من قِبل نماذج (ADR). وقد جادل بعض الباحثين في حل النزاعات (مثل Scimecca 1991) بأن (ADR) يمكن أن يُستخدَم كوسيلة للضبط الاجتماعي، في حين يمكن لحل النزاعات أن يعزز التغيير الاجتماعي.

من بين الفرضيات التي توجّه عمليات حل النزاعات المختلفة (التوسط والتسهيل والمصالحة والتفاوض) ما يلي:[2]

النـزاع لـيس بالـضرورة شـر أو فـشل نظـام قـائم. علـى خـلاف ذلـك، النزاعات هو غالباً قوة إبداعية تولّد بدائل وحلول جديدة.

النـزاع هـو عمليـة طبيعية يمكن أن يكون لها نتـائج بنـاءة أو هدّامـة أو كلاهما.

النزاع هو جزء جوهري من جميع العلاقات.

ينجم النزاعات عن عدة أنواع مختلفة من الأحداث.

الناس ليسوا مشاكل.

الحصول على توقعات واضحة وصريحة هو جزء هام وأساسي لأي عملية حل وللتوصل إلى اتفاق أو إلى فهم للقضايا التي ينطوي عليها.

يمكن أن يكـون النزاعـات إيجابياً عنـدما يزيـد الاتـصال والثقـة؛ وتكـون المـشكلة قابلـة للحـل؛ ويـسفر عـن تطـور وتنميـة؛ ويُطلـق مـشاعر مكبوتـة؛ ويحسِّن العمل والأداء.

يمكن أن يكون النزاعات سلبياً عندما يتطور إلى حرب أو عنف؛ ويمنع ويعيق التطور الشخصي والجماعي؛ ويمنع النـاس من تنـاول القـضايا الحقيقيـة؛ ويحرض الناس ليصبحوا غير متعاونين.

يمكـن تـدبير أو تـسوية النزاعات بـشكل بناء من خلال التواصل. من ناحية أخرى، لا يمكن حل جميع النزاعات بتحسين التواصل.

لا تكون جميع النزاعات ملائمة لنهايات تآلفية أو تم التفاوض عليها.

ولكن عندما يمكن إيجاد نتـائج مرضية بـشكل متبادل، فإنهـا تميـل لأن تكون ذاتية التنفيذ أكثر وفعالة ودائمة.

يمكـن أن تكـون عمليـة حـل النزاعـات إبداعيـة. فيمكنهـا أن تـؤدي إلى

علاقات جديدة أو محسنة ويمكنها أن تساعد في تحديد معايير وموارد ونتائج جديدة.

هذه النقاط تكشف قدراً كبيراً من التداخل بين حقول دراسات السلام وحل النزاعات وفقاً للتعريف الوارد في هذا القسم. لذا، بالرغم من النقاش المتواصل بين حل النزاعات ودراسات السلام على حدود وميزات كل حقل، فإن كلاهما لا يزالان يحددان ويبحثان عن عواملهما وسماتهما الفريدة. ومع ذلك، ففي هذه الدراسة لا يجري تمييز بين حل النزاعات وصنع السلام وأساليب لاعنف أخرى. فجميعها تتشارك بفرضية أنه من أجل حل نزاع ينبغي أن تكون الأطراف ملتزمة بأساليب ونُهج اللاعنف. إن فرضية مشتركة كهذه لا تستثني الديبلوماسية أو نشاطات مشابهة تم تنفيذها خلال الحرب، ولكن تعبير *صنع السلام* يستثني أي استراتيجيات تشجّع، أو تستخدم فعلياً، القوة والعنف لحل خلافات بين أطراف متنازعة (لمزيد من الكتابات حول نهج حل نزاعات كهذا انظر Burton 1990; Diamond and McDonald 1991; Ronald Fisher I 997; Lederach I 997).

الإسلام واللاعنف: فرضيات بحث أساسية

عند تناول ظواهر اجتماعية وسياسية، يعمل الباحثون والممارسون ضمن إطار تحكمه فرضيات معينة. إن كشف هذه الفرضيات عند دراسة الإسلام واللاعنف سيسهم في فهم أعمق للحوار وأهداف البحث. وكما في دراسات علوم اجتماعية أخرى، فإن جميع العلوم هي تفسير، بحيث ينبغي أن يكون التفسير واعياً ذاتياً في أساليبه وأهدافه إذا أريد أن يكون يقظاً وإنسانياً ومفيداً. هناك خيار يواجه كل مفكر وباحث: ما إذا كان يجب وضع الفكر في خدمة القوة أم في خدمة النقد والمجتمع والوعي الأخلاقي (Said 1981, 164).

عند تطبيق نهج ما، بعد الحداثة هذا على الأبحاث في الاسلام واللاعنف، ينبغي

أن يكون الباحثون مهيئين لتوضيح تفسيراتهم وفرضياتهم الثقافية والدينية التي تحكم وجهات نظرهم تجاه العالم. وينبغي أن يسألوا أنفسهم، عند تناول العلاقة بين الإسلام واللاعنف، ما إذا كانوا يخدمون قوة الوضع الراهن أم يعززون النقد البناء والمجتمع والوعي الأخلاقي.

إن احتمالات تناول مشاكل اجتماعية وسياسية من خلال الإسلام لم تتحقق بالكامل بعد. إن الإسلام كدين وكتقليد، مفعم بالتعاليم والتطبيقات عن حلول سلمية للنزاعات، وبالتالي يقدِّم مصادر غنية لقيم ومعتقدات واستراتيجيات لاعنفية. بالنسبة للمسلم، فإن البحث ضمن الكتاب الإسلامي المقدس (القرآن الكريم) يُشجِّع ويقدِّر تقديراً كبيراً، على الأخص في تنمية وعي بالقرآن وسيرة النبي (الحديث) والفترة الأولى من تاريخ الإسلام. لقد بقي هذين المنهلين مصدر إلهام للمسلمين والحركات الإسلامية في كل عصر (25, Esposito 1992)، إنها إرث واضح بشكل خاص في التطورات الإسلامية في الفلسفة والأيديولوجية والقانون والعلوم. علاوة على ذلك، فإنه يمكن تمييز تأثير الفكر الإسلامي المبكر والقرآن الكريم في فلسفة (غاندي) وفي أساليب اللاعنف، كما أشار إليه [3] Sheila McDonough (1994) Chaiwat Satha-Anand (1993).

فرضية ثانية، هي أنه عند التعامل مع الإسلام واللاعنف، تكون هناك حاجة لإعادة التفكير وإعادة التقييم باستمرار لفهمنا وتطبيقنا للإسلام في حِقب تاريخية مختلفة، على الأخص كطريقة لفهم البقاء الفردي والجماعي في المجتمعات الإسلامية.[4] وبكلمات (إدوارد سعيد): "بالنسبة للمسلم، كما هو الأمر بالنسبة لغير المسلم، فإن الإسلام هو حقيقة موضوعية وكذلك ذاتية، لأن الناس يخلقون هذه الحقيقة في إيمانهم وفي مجتمعاتهم وتاريخهم وتقاليدهم، أو، في حالة الغرباء غير المسلمين، لأنه يجب عليهم، بطريقة ما، أن يرسخوا ويشخصنوا ويطبعوا هوية ذلك الشيء الذي يشعرون بأنه يواجههم جماعياً أو فردياً. هذا يعني أن إسلام وسائل إعلام وإسلام الباحثين

الغربيين وإسلام المراسلين الغربيين وإسلام المسلم، جميعها أفعال إرادة وتفسير تحدث في سياق التاريخ" (1981, 40).

ولأن الإسلام عرضة لتفسيرات متنوعة، فإن الإلمام به يجب أن لا يُعامَل على أنه ملكية لنخبة صغيرة ذات امتياز. إن مفهوم (سعيد) لـ"مجتمعات التفسير" هو إضافة هامة إلى محاولة لاستيعاب الإسلام بوصفه موضوع وهدف عند النظر إلى تقاليده الدينية والثقافية من منظور اللاعنف وصنع السلام (1982, 26).

ثالثاً، لا يزال هناك نقص حاد في المعرفة الشاملة وعلم التفسير في مجال حل النزاعات اللاعنفية بين المسلمين أنفسهم. معظم الأبحاث والكتابات الأكاديمية التي تم إنجازها (ليس فقط من قِبل باحثين مستشرقين، بل ومن قِبل باحثين مسلمين أيضاً) تهدف إلى دراسة وتفسير الحرب أو العنف أو القوة أو الأنظمة السياسية أو التعديلات القانونية. هذا المنظور المحدود فشل في الانتفاع من الموارد الهائلة المتوفرة للمجتمع المسلم من أجل التعامل مع التحديات المعاصرة. يرى عبد العزيز ساشادينا بأنه "إذا تم إطلاع المسلمين على مركزية التعاليم القرآنية بشأن التعددية الثقافية والدينية باعتبارها مبدأ مفروض إلهياً للتعايش السلمي بين المجتمعات البشرية، عندئذ سيرفضون بازدراء العنف في تحد لحكوماتهم القمعية وغير الكفوءة" (2000 , 13). إن تناول النهج والدين الإسلامي من وجهات نظر ضيقة وتجاهل البحث في الأساليب الإسلامية السلمية لحل النزاعات يمكن أن يحفظ بدون قصد صوراً ومفاهيم سلبية بين صناع السياسة، والمسلمين غير المتقيدين بالقواعد والعادات، وغير المسلمين، أثناء تضييق الإمكانيات والقوى المحركة للتغيير.

رابعاً، من واجب المسلمين أن يعرضوا صورة للإسلام أقرب إلى كيف يفهمونه، بدلاً من تركه لكتّاب شعبيين ربما تكون معرفتهم بالإسلام مبسطة أو تُغفِل جوانب هامة لطبيعته المعقدة (Satha-Anand 1993). علاوة على ذلك، فإن واجب صناع

السلام، بصرف النظر عن دينهم، هو تحديد قيم ومعتقدات وممارسات الدين العنيفة وتلك *المتمركزة حول الدين*، وكذلك الجانب البنّاء *والمتصل بالدين*. إن التشديد على مجموعة القيم والمعتقدات والشعائر الأخيرة هو بحد ذاته نهج صنع سلام يعزز حل النزاعات بين الديانات.

خامساً، إن الحوار حول اللاعنف وحل النزاعات في الإسلام لا يمكن قصره فقط على القرآن الكريم أو سيرة النبي صلى الله عليه وسلم. إن ثقافات المسلم وتقاليده غنية بالقيم وأنظمة العقيدة والاستراتيجيات التي تسهّل تطبيق اللاعنف وحل النزاعات. إن هكذا مدخل شامل إلى دراسة حل النزاعات وصنع السلام اللاعنفي في الإسلام يكون فعالاً في تعزيز قيم واستراتيجيات صنع السلام في التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والسياسية اليومية. إن شمول الثقافة والتقليد في دراسة حل النزاعات واللاعنف في الإسلام هي خطوة هامة لاحتواء غير المسلمين الذين يعيشون في مجتمع يشكل فيه المسلمون الأغلبية. في مجتمعات كهذه تم تشكيل المحيط الثقافي الاجتماعي بتعمق من قِبل الإسلام. كل من المسلمين وغير المسلمين يتمسكون بتلك التقاليد والقيم الثقافية والمعتقدات بغض النظر عن كون حوافزهم مترسخة في الدين أم لا.

إذن من الهام أن لا تقصر معنى وتعريف السياق الديني على القرآن الكريم وسيرة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وأن تشمل معايير وقيم ثقافية واجتماعية مستمدة من التاريخ والتقليد الإسلاميين. بحسب المنطقة، فإن المعايير والقيم الدينية كانت غالباً تُعتمَد وتُعدَّل من قِبل المسلمين وغير المسلمين في المجتمعات الشرق أوسطية (Tibi 1988; Zubaida 1992b)[5]. وتشمل أمثلة نموذجية عن تلك القيم التشديد على الشرف والعار والإخلاص والأخوة والحكمة. وغالباً ما يُشدد عليها من قِبل صناع سلام قوميين (وسطاء ومحكمون) من خلال استخدام قصص معينة مستمدة من القرآن الكريم أو من سيرة النبي (صلى الله عليه وسلم) (Abu-Nimer 1996a,b; Barakat 1993).

سادساً، يقدم الدين والنهج الإسلاميين تعاليم وممارسات متنوعة يمكن أن تُطبَّق على صنع السلام وحل النزاعات. إن طبيعة وصلاحية هذه التعاليم تعتمد على مستويات وأنواع التفاعل المختلفة - الأسرية أو المجتمعية أو البينشخصية المسلمة أو غير المسلمة. من ناحية أخرى، يوجد مجموعة من قيم بناء السلام التي إذا تم تطبيقها باستمرار وبشكل منهجي فإنها تتناول جميع أنواع النزاعات المختلفة. بعض تلك القيم - العدل والإحسان والحكمة - تم تحديدها من قِبل الباحثين. إنها مبادئ جوهرية لصنع السلام (أنظر مناقشة هذه القيم لاحقاً في هذا القسم).

سابعاً، من المهم التمييز بين تعبيري *عربي* و *مسلم*. بالرغم من أن معظم العرب هم مسلمون، فإن الكثير منهم ليسوا كذلك؛ العرب غير المسلمين هم في الأغلب مسيحيون ومع ذلك عرب في ثقافتهم وهويتهم القومية بالرغم من العيش في ثقافات إسلامية غالباً. ومن هنا، فإن الثقافة العربية (بما فيها اللغة والتجارب العامة المشتركة) تعمل كقاسم مشترك بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين في الشرق الأوسط. إن استخدام تعبيري *عربي* و *مسلم* بشكل متبادل، أمر شائع جداً في الإعلام الغربي، هو أمر غير دقيق ومضلل، على الرغم من أن 90 في المئة من العرب في الشرق الأوسط هم مسلمون بالعقيدة (Barakat 1993 , 41).

وبطريقة مماثلة، فإن تعبير *مسلم* لا يدل فقط على المسلمين العرب؛ في الواقع أن غالبية المسلمين ليسوا عرباً. معظم المسلمين يعيشون خارج الدول العربية. في حين أنه يوجد الكثير من التقاليد الدينية والثقافية المشتركة بين المسلمين العرب والمسلمين غير العرب، ويوجد اختلافات تحول دون أي تعميمات سهلة بشأن "جميع المسلمين." على سبيل المثال، من المرجح أن يتخذ المسلم الأندونيسي، وبسبب عوامل اجتماعية تاريخية وثقافية، وجهات نظر مختلفة بشأن اللاعنف وصنع السلام عن المسلم المصري أو الفلسطيني.[6]

تُعنى هذه الدراسة بشكل رئيس بثقافة المسلم العربي في الشرق الأوسط والذي تعود جذوره الإسلامية إلى القرن الخامس الميلادي. وجميع البيانات التجريبية التي تتعلق بالجوانب الثقافية للاعنف وصنع السلام مستمدة من البيئات الثقافية العربية المسلمة مثل مصر وفلسطين والأردن.

إن الوعي واعتماد ما سبق من فرضيات في الأبحاث عن الإسلام وصنع السلام يمكن أن: (1) يساعد كل من الباحثين المسلمين وغير المسلمين في توسيع مداركهم وفهمهم للعلاقة بين مفاهيم وممارسات صنع السلام اللاعنفي من ناحية، والثقافة والعقيدة والنهج الإسلامي من ناحية أخرى؛ (2) يقلل احتمالية الفكرة النمطية المسبقة والتي تنتقص من المجتمع الإسلامي والعقيدة الإسلامية؛ (3) يزود الباحثين بطريقة لتجنب الوقوع في شرك التفسير الحرفي المتشدد للآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، بدون اعتبار للسياق التاريخي أو القوى الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أثرت في حياة المسلمين وغير المسلمين على السواء.

دراسات في التحديث والديمقراطية واللاعنف في الإسلام:

نهج التوافق

إن دراسة التوافق بين الإسلام وصنع السلام تتضمن تحليل مجموعة كبيرة من العلوم التي ركزت على دراسة الديمقراطية والإسلام (Abed 1995; Anderson 1994; Clawson 1994; Dunn 1992; Esposito 1988, 1992; Esposito and Piscatori 1991; Garnham and Tessler 1995; G. Jansen 1992; Kramer 1993; Lewis 1993; Mernissi 1992; Miller 1993; Norton 1993; Sivan 1990; al-Suwaidi 1995; Voll and Esposito 1994; Wright 1992; Zartman 1992; Zubaida 1992a,b).

إن بحثنا في مبادئ وقيم حل النزاعات وصنع السلام اللاعنفي في العقيدة الإسلامية والنهج الإسلامي مختلف جوهرياً عن الاتجاهات التقليدية والمحافظة في الإسلام التي انتشرت في القرن التاسع عشر كرد فعل على تحدي التحديث.[7] علاوة على ذلك، وفي معظم الحالات، فإن التحديث عزز ارتفاعاً في درجة ومدى العنف في المجتمع.[8] لذا، فإن استراتيجيات اللاعنف وصنع السلام غير مرتبطة حصرياً بالمجتمعات الغربية الحضرية الحديثة واهتماماتها. فاللاعنف وصنع السلام هي عناصر أصيلة في البيئة الاجتماعية الثقافية الإسلامية التقليدية لما قبل القرن التاسع عشر كذلك، بجذور راسخة في الثقافة والتاريخ الإسلاميين. ويمكن أن يساعد كشف وإعادة بناء قيم واستراتيجيات صنع السلام اللاعنفي المجتمعات المسلمة الأصلية في التطور اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً.

وبالرغم من ذلك، فإن الدراسات المقارنة للثقافات الإسلامية وغير الإسلامية تعود في تاريخها على أقل تقدير إلى ظهور الإصلاحيين المسلمين والعرب في القرن الثامن عشر، الذين ناقشوا قابلية تطبيق التحديث على المجتمعات المسلمة. وقد عزز انهيار الامبراطورية العثمانية تطور دراسات كهذه إلى حد كبير. وفي منتصف خمسينيات وستينيات القرن العشرين بدأت مناقشة أخرى حول مدى توافق التطور الاجتماعي الاقتصادي مع الإسلام، وتبعها في سبعينيات القرن العشرين مناقشة تقليدية لفترة ما بعد الاستعمار تتعلق بالديمقراطية والإسلام. وانبثق عن هذه المناقشات وجهتي نظر: التحررية والإسلامية (Sisk 1992). كل منهما حاولت أن تقدم أدلة على صحة حجتها من خلال القرآن الكريم والحديث الشريف. ويتيح الرأي التحرري تفسيراً واسعاً للكتب المقدسة، في حين أن مقاربة الاسلاميون تنتهج تفسيراً حرفياً حصرياً. وفي صلب النقاش يوجد درجة عصمة الحديث الشريف عن الخطأ ـ لا تتم مناقشة مصداقية القرآن ـ ومدى قابليته للتطبيق على الحياة المعاصرة.[9] يوجد

مدى واسع من الآراء الوسطية بين هذين التفسيرين المتباينين حيث يظهر التوافق مع القيم الديمقراطية لبعض النقاط دون أخرى (17, Sisk 1992).

لذا، فإن دراسة الإسلام وصنع السلام اللاعنفي يمكن أن يُنظر إليه تاريخياً على أنه امتداد واستمرارية لدراسة مناقشات حول الإسلام والديمقراطية في سبعينيات القرن العشرين. ويمكن للباحثين في حقل السلام واللاعنف أن يدرسوا هذه المواضيع في الإسلام مستعينين بالمنهجية ذاتها. إن ما يشكل أساس (ما يكمن وراء) المناقشتين هو فرضيات بأن السمة المميزة للمجتمع المسلم المثالي هي القانون والمنطق، وبأن الإسلام كدين عالمي قادر على إعادة تشكيل نفسه والتكيف مع عالم دائم التغير (2, Sachedina 2000).

إن المناقشات حول اللاعنف والنهج السلمي وتوافقهما مع الإسلام مشابهة كذلك لتلك المناقشات في حقل حقوق الإنسان والإسلام. "لقد تبنى المسلمون مدى واسع من الآراء حول الحقوق ـ من التأكيد بأن معايير حقوق الإنسان العالمية متوافقة تماماً مع الإسلام إلى الزعم بأن حقوق الإنسان العالمية هي نتاج ثقافة غريبة وغربية وتمثل قيماً معارضة للإسلام" (3, Mayer 1991). وبين هذين النقيضين يوجد معتدلين يقبلون كثير من الجوانب، ولكن ليس كلها، لحقوق الإنسان العالمية، أو يقرّون بحقوق الإنسان مع تحفظات وشروط معينة. ولا يوجد مرشد محدد في تفسير أحكام الشريعة الحديثة فيما يتعلق باللاعنف، ومع قضايا حقوق إنسان مماثلة، ليس هناك فقه مبتوت فيه في الفكر الإسلامي المعاصر.

وتقدّم بعض الحجج في المناقشة بين الديمقراطية والإسلام استبصاراً أكبر في دور التفسير في الإسلام. ويؤكد William Zartman على مرونة القرآن الكريم كمصدر تفسيري للقيم الديمقراطية: "لا يوجد عدم توافق متأصل بين الديمقراطية والإسلام. ومثل جميع الكتب المقدسة، فإن القرآن الكريم يمكن تفسيره لتأييد كثير من أنواع

السلوك السياسي والأنظمة السياسية المختلفة للحكومة. إنه لا يحتوي على تأييد مباشر للديمقراطية، وأقرب نص كانت إشارة إلى أن "ما عند الله خير وأبقى للذين... وأمرهم شورى بينهم". وكما يمكن أن يكون متوقعاً، فإن تأكيدها أكثر ما يكون على صفات الورع والتقى لدى الحاكم مما هو على الطريقة التي يتم بها اختيار الحكام "(1992 ,32). ولا يستمد الحاكم في الإسلام سلطته مباشرة من الله بل من قانون الله كما هو وارد في الشريعة، فيما يدعوه (ماجد خضوري) (1984 , 4) "نوموقراطية." وبالرغم من ذلك، فإنه "لا يمكن لأي مؤسسة بشرية أن تدعي تمثيل إرادة الله على الأرض" (5-6, Sachedina 2000). إن مبادئ كهذه تمنح المسلمين المرونة في تقويم حكامهم.

من ناحية أخرى، إذا لم يستوعب Zarrman تماماً ازدواجية الدين الإسلامي والديمقراطية، فإن George Weigel، في سياق الإسلام واللاعنف، يبين الاحتمالات المتعددة الموجودة في كثير من الديانات، بما فيها الإسلام: "سيكون من الغباء بالنسبة لأصحاب العقيدة أن ينكروا بأن الدين يمكن أن يكون مصدر نزاعات عنيفة... ولكن سيكون من الحمق وعدم الحكمة ومجرد تشبث بالرأي صريح وخاطئ بالنسبة لكل من المتشككين المتدينين ورجال الدولة أن يتجاهلوا حقيقة أن العقائد الدينية عملت كذلك كمسوغ قوي للتسامح الاجتماعي والتعددية الديمقراطية والحل اللاعنفي للنزاعات " (1992 ,173). وبعد استعراض بالتفصيل لأثر المسيحية واليهودية على المجتمعات الغربية الديمقراطية والتعددية، يذكر Weigel بإيجاز ثلاثة أمثلة لباحثين يستجلون العلاقة في الإسلام بين حقوق الإنسان والديمقراطية والسلام والحرب العادلة. من ناحية ثانية، وفي رده على أولئك الذين لا يرون صلات بين القيم الإسلامية وحقوق الإنسان والديمقراطية، يحذر قائلاً: "بناء على هذه الحقائق، ينبغي على المرء أن لا يتعجَّل في رفض الإسلام بوصفه حليفاً دينياً محتملاً في السعي لتحقيق السلام وتنمية أساليب حل نزاعات لاعنفي داخل وبين الأمم." (185)

وبشكل مماثل للنقاش ضد التوافق الطبيعي للإسلام والديمقراطية، يمكن أن يتم تفسير القرآن الكريم لتأييد كثير من نماذج نشاطات صنع السلام، بين المسلمين، وبين المسلمين وشعوب أخرى. إن النقاش أعلاه حول الديمقراطية والإسلام يبين الحاجة إلى نهج تفسيري للإسلام فيما يتعلق باللاعنف، بشكل مشابه لمجتمعات (Said) للتفسيرات، والتي تظهر الجوانب الموضوعية والذاتية للإسلام. ويمكن أن تكون الفرضيات المُناقشَة في هذا الفصل مبادئ توجيهية لمجتمعات كهذه في دراسة الإسلام وصنع السلام اللاعنفي.

دراسات جارية حول السلام واللاعنف في الإسلام

هناك كتابات أكاديمية هائلة تتناول مسألة ما إذا كان الإسلام كدين يؤيد مبادئ وقيم اللاعنف والسلام والحرب، وكيف يمكن أن تُقسَّم هذه الدراسات إلى ثلاث فئات رئيسة، كل منها يترافق مع قضايا بحثه ومنظوراته وتفسيراته للدين والتقاليد الإسلاميين: دراسات حول الحرب والجهاد، ودراسات حول الحرب العادلة والسلام، ودراسات حول اللاعنف وصنع السلام.

دراسات حول الحرب والجهاد

يحاول الباحثون في هذه المجموعة أن يؤيدوا فرضيات أن الدين والتقاليد الإسلاميين ملائمان لكل من الحرب والعنف بشكل مؤكد وفريد كوسيلة لتسوية النزاعات والخلافات. وتجادل هذه المجموعة بأن الإسلام هو دين حرب وأن العنف هو جزء متمم للعقيدة والتقاليد الإسلاميين. لذا، فإن أساليب اللاعنف لم يتم حتى التطرق إليها من قِبل كتّاب كهؤلاء، يعتبرون هكذا أفكاراً معادية للنهج الإسلامي. ويستثني تحليلهم عادة الآيات القرآنية أو الأحاديث الشريفة التي تنصح بالسعي لتحقيق السلام من قِبل المسلمين (انظر Pipes 1992; Lewis 1993; Sivan 1990).

وبدلاً من ذلك، غالى أعضاء هذه الجماعة بالتأكيد (و"استحوذ" عليهم، إلى حد ما) على مبدأ الجهاد العنيف (الحرب المقدسة) في الإسلام. يشيرون إلى الجهاد في كل من التاريخ الإسلامي والعقيدة الإسلامية. وقد وصِف الجهاد العنيف بأنه أسلوب أخير يستخدمه المسلمون لتسوية خلافاتهم الداخلية والخارجية. ويميل هؤلاء الباحثين وصناع السياسة إلى النظر إلى سلوك وكتابات المسلمين من منظار الجهاد العنيف بشكل أساسي. ويتم النظر إلى تفسيرات الجماعات أو المنظمات الإسلامية المعاصرة (على سبيل المثال، أقوال وأفعال الحركات الإسلامية الجزائرية والمصرية والإيرانية) على أنها محصلات ثانوية للنزعة الإسلامية العنيفة للجهاد.[10] بتجاهل الجوانب اللاعنفية للدين الإسلامي والتقليد الثقافي، فإن هكذا دراسات تركز عادة على الأصولية والنشوء الحديث للحركات الإسلامية المتطرفة.[11] (انظر، على سبيل المثال، Dunn 1992; Emerson 1993a,b; J. Jansen1986; Kepel 1994; Kramer 1993; Lawrence 1986; Pryce-Jones 1992; (Wright I 985).[12] إضافة إلى الدراسات النموذجية المذكورة أعلاه، تم تحديد نموذج دراسة جديد، الاستشراق الجديد neo- orientalism، من قِبل باحثين أمثال Joel Beinin and Joe Stork (1997) and Sachedina (2000). هذه الدراسات ترفض أن ترى احتمالية أن يفرز المجتمع الإسلامي أو يطوِّر مجتمعاً مدنياً أو كيانات ديمقراطية، بسبب التطور التاريخي للثقافة والعقيدة.

دراسات حول الحرب العادلة والسلام

تفترض الدراسات في هذه الفئة بأن العقيدة الإسلامية والتقاليد الاسلاميين يبرران استخدام العنف تحت ظروف معينة محدودة ومحددة بوضوح. وعند المقارنة مع المجموعة الأولى التي تدرس الحرب والجهاد، فإن هؤلاء الباحثين والكتّاب يختلفون بشكل ملحوظ في نهجهم. أولاً، هؤلاء الباحثين يرون الإسلام كعقيدة تدعم السلام

والعدل، ويعتبرون استخدام قوة محدودة في الجهاد بوصفه أحد عدة سبل لتحقيق السلام والعدل، ولكن ليس السبيل الوحيد أو الأساسي لحل الخلافات. هذه المجموعة ركزت على الشروط والظروف التي سمح الإسلام كعقيدة وتقليد بموجبها استخدام القوة لتسوية نزاعات داخلية أو خارجية. (انظر، على سبيل المثال، Ahmad 1993؛ Ayoub 1997؛ Carmody and Carmody 1988؛ Hashmi 1996؛ ; Sachedina 1996; Rahman 1996؛ khadduri 1984؛ Kelsay 1993؛ Saiyidain 1994). تهدف كثير من الدراسات في هذه الفئة إلى تقديم التفسيرات الإسلامية عن الحرب العادلة والسلام بتجرد، ولكنها تميل إلى تناول هذا الموضوع من منطلق إطار سياسات الأمن والقوة أو الدراسات الاستراتيجية أو الدراسات الإسلامية التقليدية، وليس من منطلق السلام وحل النزاعات. لذا فإنهم يميلون إلى التركيز على الظروف المعينة التي تتيح استخدام القوة في الإسلام، في حين أنهم مع ذلك يفترضون بأنها عقيدة سلام وعدل.

لقد كان الفارابي أول عالم مسلم يصف الحروب بأنها عادلة أو غير عادلة بناء على ما إذا كانت تخدم المصلحة الشخصية للحاكم أم تعزز الصالح العام للشعب (Khadduri 1984, 172). إن السلام والحرب أمران أساسيان بالنسبة لنظرة الإسلام للعالم، على الرغم من أن الحرب والعنف كانا يميلان إلى نيل مزيد من الاهتمام في تمثيل وسائل الإعلام الجماهيرية للإسلام (Martin 1991, 93). في الواقع أن خضوري قال في وقت مبكر في 1966 (Shaybani and Khadduri, 17) بأن الإسلام يقدم حجة قوية بأن كل من السلام والحرب هما في نهاية المطاف متجذران في الهدف المقدس للتاريخ البشري. وانطلاقاً من وجهة النظر هذه، فإن الغاية القصوى للنظرة الإسلامية إلى العالم هي السلام وليس الحرب. ليس هناك نية في الحرب باستثناء تلك التي تهدف إلى الدفاع عن مصالح الأمة (مجتمع المسلمين في أنحاء العالم).

إن أعمال سهيل هاشمي (1996) و Abdul Aziz Sachedina (1996) ممثلة لهذه الجماعة. ويحدد هاشمي (1996) عدة فرضيات أساسية مبنية على القرآن: (1) إن طبيعة الإنسان الأساسية هي الطهارة الأخلاقية ـ ذلك يعني، التحرر من الإثم. (2) طبيعة الإنسان تعني العيش على وجه الأرض في حالة من التناغم والسلام مع المخلوقات الحية الأخرى ـ لذا فالمسؤولية موكلة من قِبل الله إلى الإنسان، خليفته على هذا الكوكب (القرآن الكريم 2:30).[13] لذا، فإن السلام لا يعني مجرد غياب الحرب، بل كذلك القضاء على أسباب النزاعات والإهدار والفساد التي تخلقها. فالسلام، وليس الحرب أو العنف، هو غاية الله الحقيقية للإنسانية. (3) بمعرفة قدرة البشرية على ارتكاب الآثام، فسيكون هناك دائماً بعض الذين يختارون انتهاك الطبيعة ومخالفة أوامر الله. (4) يواجه كل نبي معارضة من قِبل أولئك (غالباً الأكثرية) الذين يصرون على عصيانهم لله ويبررون أفعالهم من خلال أشكال متعددة من خداع الذات بالكفر (رفض الإيمان بالله) والظلم. (5) يتحقق السلام فقط عندما يستسلم الناس لمشيئة الله ويعيشون وفقاً لشريعة الله. (6) حيث أنه من غير المرجح على الإطلاق أن يمتثل الأفراد أو المجتمعات بشكل تام لتعاليم الإسلام، فإنه من الواجب على المسلمين أن يكونوا مستعدين دائماً للقتال من أجل الحفاظ على سلامة العقيدة والمبادئ الإسلامية (8؛ 59 , 60 , 73).

هذه المبادئ المحددة من قِبل هاشمي ـ على الأخص المبادئ الثلاثة الأولى ـ تقدم بوضوح أساساً راسخاً لصنع السلام وحل النزاعات في الإسلام. على سبيل المثال، تشير الفرضية الأولى إلى أن السلوك العنيف للفرد والمفاهيم يمكن أن تتغير لأن طبيعة الفرد هي طبيعة الطهارة الأخلاقية (الفطرة السليمة). يمكن أن يتعلم البشر أن يكونوا مسالمين وأن يتخلوا عن آثامهم. والفرضية الثانية ترى البشر على أنهم مسالمين أساساً بطبيعتهم وليسوا أشراراً. إن الطبيعة البشرية تطمح إلى السلام وليس إلى الحرب أو العنف. ويسعى البشر إلى التناغم مع الطبيعة والكائنات الحية الأخرى. ويفترض المبدأ

الثالث والرابع بأن النزاعات هي جزء لا يتجزأ من الحياة وبأن الناس مأمورون بمواجهتها بطرق محددة أخلاقياً أو يمكن الدفاع عنها، وهو رأي يتفق مع الفرضية الأساسية لنظريات وحل النزاعات وتطبيقها. هذا يوضح مبدأ هاماً لتحويل النزاعات: النزاع هو ظاهرة طبيعية وسيبقى دائماً جزءاً من الواقع البشري. لذا، فأولئك الذين ينكرون الله ويضطهدون الآخرين سيتصارعون باستمرار مع أولئك الذين حققوا السلام بالاستسلام لمشيئة الله. ويغدو كون المرء مسلماً طيباً ومؤمناً الشرط الضروري لتحقيق السلام والتآلف الداخلي والخارجي. والمبدأ الأخير الذي يدعو المسلمين إلى الدفاع عن العقيدة الإسلامية هو في الدرجة الأولى نداء للعمل ومقاومة الكفر والظلم.

يعرِّف هاشمي، مثل باحثين آخرين في هذه الفئة، الفرضيات السلمية في الإسلام، ولكنه يتناول بإسهاب النقاط الأخيرة (على الأخص الفرضية السادسة) لدعم الحجة بأن الإسلام لا يمكن أن يكون دين "لاعنف مطلق" طالما أنه يبرر أفعال حرب واللجوء إلى القوة تحت ظروف معينة وصارمة. إنه يقدِّم مجموعة من الشروط الموسعة التي ينبغي أن ترشد المسلمين في استخدامهم للقوة. ومع ذلك، فإن حجة هاشمي الرئيسة هي أنه على الرغم من أن الإسلام يبيح اللجوء إلى القوة، فإنه يحظر العدوان؛ وهدفه الأساسي هو تحقيق السلام من خلال العدل والمحافظة على الإيمان والقيم. وشأنه شأن الباحثين الآخرين في هذه الفئة، فإن هاشمي يفترض أن الدفاع عن الإسلام وبلوغ العدل والسلام لا يتحقق بواسطة اللاعنف؛ وبالتالي، فإن استخدام قوة محدودة أو مشروطة مباح، وفي ظروف معينة يكون خطوة ضرورية.

في دراسته لطبيعة السلام من وجهة نظر سنية تقليدية، يشير Kelsay (1993) إلى أن السلام يتميز بأربع سمات رئيسة: (1) مفهوم المسؤولية الإنسانية، حيث

وهب الناس المعرفة والعقل، مما يجعلهم مسؤولين عن أعمالهم؛ (2) إمكانية الخيار البشري - يتوقَّع من البشر أن يختاروا إما طريق الغفلة أو الجاهلية أو طريق الطاعة *(الإسلام)*؛ (3) نتيجة سياسية ناجمة عن هذه الخيارات. ويرى Kelsay طريق الجاهلية وطريق الطاعة على أنهما ممأسسان في الكيانات السياسية الإسلامية وغير الإسلامية. ويُنظر إلى *دار الإسلام* و *دار الحرب* بهذه الطريقة على أنهما مؤسستان سياسيتان؛ ووفقاً لذلك يتضمن المدخل الرابع إلى السلام برنامج عمل يتم فيه توظيف الجهاد لتوسيع حدود *دار الإسلام*، أرض الإسلام (السلام). ويخلص Kelsay إلى أن "المنظِّرين السنيين فهموا القوة بوصفها وسيلة ممكنة ومفيدة لتوسيع أرض الإسلام وبالتالي أداة في السعي من أجل تحقيق السلام" (1993 ,35).

أمضى الباحثون في فئة الحرب العادلة والسلام قسماً كبيراً من دراساتهم يتقصون تطبيق الجهاد في *دار الحرب*، أرض الحرب. وفي تأييد الحجة بأن الإسلام لا يحظر الحرب أو استخدام القوة بشكل تام، اكتشف الباحثون في هذه المجموعة وجود قوانين الاشتباك العنيف وقابليتها للتطبيق. ويشيرون غالباً إلى آيات قرآنية: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾﴾ (22، 39). ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ (2، 190).

ويوضح تعليق عبد الله يوسف علي على هذه الآيات مبادئ هذه المجموعة تماماً: "الحرب مباحة في حالة الدفاع عن النفس، وبموجب حدود واضحة جداً. وعند شنها، ينبغي دفعها بالشدة، (ولكن ليس بلا رحمة)، فقط من أجل استعادة السلام والحرية في سبيل عبادة الله. ولا ينبغي تجاوز الحدود الصارمة بأي حال من الأحوال: لا يجوز التحرش أو مضايقة النساء والأطفال والرجال كبار السن والعجزة، ولا ينبغي قطع الأشجار

والزرع، ولا ينبغي الإعراض عن السلم إذا جنح العدو له" (1991, 76, comm. 204).

وضمن هذه المجموعة الثانية من الباحثين، كان هناك قدر كبير من النقاش والبحث من قِبل باحثين مسلمين وغير مسلمين حول مضمون ومعنى *الجهاد*. وتخلص العديد من تلك الدراسات إلى أن الجهاد لا يعني الاستخدام المتواصل للسيف لحل مشكلات بين المسلمين أو مع أعداء غير مسلمين. على النقيض من ذلك، فقد تم تفسير أسمى أشكال الجهاد بواسطة القرآن الكريم أو بوصفه "سلاح وحي الله" (عبد الله علي 1991، 901، comm.3110). ﴿ فَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾ ﴾ (25: 52). يورد هؤلاء الباحثين غالباً الآيات القرآنية التي تنهى عن استخدام القوة من أجل فرض العقيدة: "﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ﴾ (2: 256).

الإصلاحي المسلم الهندي المعروف (Moulavi Cheragh Ali) (1844–1895)، الذي دافع عن الإسلام ضد اتهامات باحثين غربيين، ذكر فيما يتعلق بالجهاد والقتال: "جميع أوامر القتال في القرآن هي في المقام الأول فقط دفاعاً عن النفس، ولا يشير أي منها إلى شن حرب عدوانية. وفي المقام الثاني، ينبغي بشكل خاص ملاحظة أنها كانت مؤقتة في طبيعتها، ولا يجب أن تعتبَر أوامر قاطعة بالنسبة لشعائر أو شرائع دينية مستقبلية للأجيال القادمة. واعتبر (عطا)، وهو عالم في القانون برز في نهاية القرن الأول من الهجرة [هجرة النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة] كعالم قانون مستشار فقيه، بأن *الجهاد* كان إلزامياً فقط على صحابة النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يكن ملزماً على أي أحد آخر بعدهم. لقد كانت مجرد تدابير مؤقتة لمواجهة طوارئ الظروف العدوانية الهجومية."

وحتى المعنى الحرفي لكلمة *جهاد* تمت إساءة فهمه، كما يوضح Moulavi Cheragh Ali: " الكلمة التي تمت ترجمتها إلى 'عنيف' هي في الأصل 'مجاهد' والتي تعني في اللغة العربية الفصحى وفي القرآن أن يقدم المرء أقصى ما عنده أو يبذل جهوداً

أو يناضل أو يجتهد ليستخدم ذاته بمواظبه واجتهاد ومثابرة وجدية وحماسة أو بنشاط، ولا تعني القتال أو الحرب. وقد تم استخدامها لاحقاً في الحرب الدينية، ولكنها لم تُستخدَم أبداً بذلك المعنى في القرآن الكريم."[14]

بناء على هذه الآية وعلى آيات أخرى، يفكر الباحثون من هذه الفئة ملياً في احتمالية جهاد لاعنفي و قيود معينة على استخدام العنف. وفي حين أن الدفاع عن النفس لا يولّد الكثير من الخلاف بين هؤلاء الباحثين، فإن مفهوم الهجوم العدواني أثار جدالاً كبيراً. من ناحية أخرى، فإن استخدام العنف بحد ذاته غير مُعارَض من قِبل معظم العلماء الإسلاميين، وقد خلصوا إلى أن الحرب العادلة تُرى على أنها مباحة في الإسلام، كما يوضح ذلك Fred Donner: "ينقل النص القرآني موقفاً متبايناً تجاه العنف. فمن ناحية يُدان اضطهاد الضعيف بشدة، وتذكر بعض النصوص بوضوح بأن المؤمنين يقاتلون فقط دفاعاً عن النفس. ولكن هناك عدد من النصوص تبدو أنها تقدّم بصراحة تبريراً للجوء إلى الحرب أو القتال من أجل اخضاع الكفار، وتحديد ما إذا كان القرآن يتسامح مع حرب هجومية من أجل العقيدة، أم فقط حرب دفاعية هو في الواقع أمر متروك لحكم التفسير" (1991 , 47).

ويواصل Donner نقاشه بأن "الحرب كانت تعتبر وسيلة شرعية تماماً، وفي الواقع ضرورية حتى، للتعامل مع غير المسلمين، على الأقل في الحالات التي يُهاجِم فيها غير المسلمين المسلمين، وربما في شروط أعم." (47) وتم تناول المعنى المزدوج للجهاد من قِبل (خضوري)، عند استخدام الجهاد كوسيلة قيّمة يسعى المسلمون بها إلى تحقيق أهدافهم. "ولكن *الجهاد* مع ذلك يوصف غالباً على أنه حرب مقدسة، لا تدعو بالضرورة إلى قتال، حتى لو كانت هناك حالة حرب قائمة بين *الدارين - دار السلام* و *دار الحرب* - طالما أن أهداف الإسلام الرئيسة قد يمكن تحقيقها بوسائل سلمية كما يمكن تحقيقها بوسائل عنيفة" (1984 , 164).

ويعرِّف (خضوري) كذلك الجهاد على أنه حرباً عادلة ولكن، مرة ثانية، النوع الوحيد من الحرب المباح في الإسلام. ويعتبر الجهاد واجب جماعي بمعنى أنه من واجب المؤمنين المشاركة في القتال عندما يدعون لذلك من قِبل سلطات دينية مناسبة. وبسبب تغييرات في الحدود الإسلامية السياسية والإقليمية، لاسيما مع الأخذ بالاعتبار أن الأمن الداخلي ووحدة المسلمين كانا عرضة للخطر، بدأ العلماء الإسلاميين بتعديل مفهومهم عن الجهاد. وبذلك ظهر قبول رسمي للجهاد كحرب دفاعية بدلاً من حالة الحرب المستمرة مع الكفار (خضوري 1984, 169؛ انظر كذلك ابن تيمية 1949, 115- 16).

إن أولئك الذين يؤكدون على شرعية الحرب غالباً ما يجدون تبريرها الثقافي في التقاليد الثقافية العربية ولفترة ما قبل الإسلام. ويقدِّم Sachedina (2000 ,113) مثالاً. بالرغم من تأكيد أكبر على التسامح، فإن القرآن الكريم يبرر استخدام القوة في ظل ظروف معينة، بما يتماشى مع الثقافة القبلية العربية لفترة ما قبل الإسلام التي مأسست الجيش للدفاع عن الأمن القبلي. ولكن بالنسبة لـ Sachedina فإن تعريف استخدام القوة يتجاوز التبرير التاريخي. ويناقش Sachedina بأن استخدام قوة مادية محدودة قد تم تعريفها في القرآن الكريم على أنها انعكاس لحقيقة الطبيعة البشرية المؤكد عليها بتعاقبات بين السلام والنزاع في ظل ظروف سياسية اجتماعية قاسية ومعقدة. وبدلاً من رفض هذه الحقيقة، فإن القرآن الكريم يسعى إلى تفعيل القيود الأخلاقية على استخدام القوة، متيحاً شنها فقط بشكل دفاعي وضمن سياق سلوك بشري للعلاقات البينشخصية. من ناحية أخرى، إلا أنه تم استخدام القرآن الكريم لتبرير الاستخدام الهجومي للقوة في الجهاد فيما بعد. من الواضح أن مهاجمة الكفار أو هدايتهم بالقوة هو أمر لا يؤيده القرآن الكريم. والأمر الجليّ هو أنه فقط عندما يتعرض المجتمع المسلم للعدوان فإن الدفاع سيكون مناسباً وواجباً على كل فرد من أفراده. "يجعل *الجهاد* المشروع العلاقات الإنسانية أساسية لبناء دولة مثالية. والأهم من ذلك هو أن الجهاد مُجاز إلهياً فقط كإجراء لتعزيز أمن

ووحدة الدولة المسلمة. إذن، أي *جهاد* يؤدي إلى دمار عديم الجدوى للحياة البشرية ويتجاهل اعتبارات من أجل السلام مع العدل هو *جهاد* لا يمت بصلة للقرآن الكريم" (121, Sachedina 2000).

ويصف Esposito (1988)، كذلك، بشكل مناسب النقاش حول الجهاد كنقاش كان كثير من الغربيين متسرعين في وصف الإسلام كدين انتشر بحد السيف، أو بحرب مقدسة، في حين كان علماء المسلمين المعاصرين ميالون أكثر إلى إبراز المعنى الدفاعي الأعمق للجهاد. وكما عبّر Esposito عن ذلك: "مزيج من الجهل والنمطية والتاريخ والخبرة، وكذلك التعصب الثقافي الديني، يعمي غالباً حتى أفضل من لديهم نوايا حسنة عند التعامل مع العالم العربي والمسلم" (170, 1992).[15]

في الواقع أن ارتباط المسلمين بالجهاد والعنف أصبح من المتعارف عليه أنه لا يؤثر على المسلمين فقط، بل على غير المسلمين الذين يعيشون بينهم كذلك. إن إساءة وصف كهذا يظهر في التعبير الشائع (شعب السيف).

لذا فإن نبوءة الجهاد التي تحقق ذاتها غدت ظاهرة في عصرنا. وليس الناشطون المسلمون (العنيفون وغير العنيفين على السواء) هم فقط الذين يعانون من صورة التفسيرات الخاطئة القديمة والتحريف، بل إن العقيدة وأتباعها يعانون كذلك من هذا الوصف والتنميط كنتيجة لذلك. لذا فإن الوصف والنبوءة التي تحقق ذاتها مسؤولان جزئياً عن ردود فعل الشعوب المسلمة لما يراه الغرب كقوانين وأكثر للعقيدة الإسلامية (عبد القادر علي 1993).

ساهمت هذه النزعات في نقص الدراسات التي تبحث في اللاعنف وصنع السلام وحل النزاعات في التقاليد والدين الإسلاميين. ومع ذلك، يقدِّم Esposito تعريفاً موضوعياً: "بمعناه الأكثر عمومية، يشير *الجهاد* في القرآن الكريم وفي ممارسات المسلم إلى التزام جميع المسلمين بالنضال (*جهاد*، بذل النفس) أو النضال في سبيل الله.

ويشمل هذا الحياة الفاضلة والمهمة العالمية للمجتمع المسلم في نشر شريعة الله وقانونه من خلال التدريس والوعظ، وعند الضرورة، من خلال النزاعات المسلح" (40,1988).

لقد تأثر التفسير الرائج للجهاد على أنه حرب عادلة بدور الفقهاء المسلمين على طول التاريخ، لا سيما في الفترات المبكرة، التي برروا خلالها الحروب الهجومية ووسعوا تفسير الجهاد القرآني. يمكن شرح هكذا تفسير بواسطة ظروف سياسية أدت إلى صيغ عملية وواقعية لتبرير القيام بالجهاد، لا سيما إذا كان الحكام الفعليون مهتمون بتوطيد حكمهم إنطلاقاً من أسس إسلامية شرعية في نظام إسلامي عام (129, Sachedina 1996). تدعم هذه النقاشات فرضية أن الممارسات والمعتقدات والقيم الدينية تتغير بعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية. لذا، ينبغي أن يكون النقاش حول الجهاد وصنع السلام قائمان بشكل مماثل في سياق تاريخي.

قام الباحثون في دراسات السلام والحرب العادلة كذلك بتقصي مسألة ما إذا كان الإسلام متوافقاً مع النهج السلمي (السلامية). (استخدم كثير من الباحثين من هذه الفئة مصطلح *نهج سلمي* بشكل أساسي كإشارة إلى اهتمامات مناهضة للحرب. لذا، ففي حين يكونون واضحين بأن الحرب مباحة في حالة دفاع عن دولة مسلمة وعن النفس، فإنهم يوافقون كذلك بأن الإسلام ينهى عن حروب العدوان أو التوسع أو الهيمنة.) إن الحرب والعنف هما الملاذ الأخير الذي ينبغي على المسلم أن يلجأ إليه في تعامله مع الآخرين. فالإقناع والجوار المتبادل والصلوات جميعها أساليب مفضّلة في الإسلام. ويؤيد الباحثون من هذه الفئة الحرب العادلة في الإسلام عن طريق ذكر آيات قرآنية مثل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾﴾ (2: 216).

ويخلص هاشمي إلى أن "المعالجة الإسلامية لموضوعي الحرب والسلام تبدأ من فرضية بديهية بأن بعض أنواع الحروب مباحة ـ في الواقع بأمر من الله ـ وبأن جميع أشكال العنف الأخرى، بناء على ذلك، منهي عنها" (151 ,1996). لذا، بحسب القرآن الكريم، فإن استخدام العنف في نهاية المطاف ينبغي أن يكون دفاعياً ومقتصراً على انتهاك السلوك الإنساني للعلاقات بين الناس.

إن المقاربة التي تربط الإسلام بالحرب العادلة أو الدفاعية لا تقوِّم بسلبية الوسائل السلمية لحل النزاعات المبنية على أساليب إسلامية. على خلاف ذلك، فإن أفراد هذه الفئة يقترحون بأن اللاعدوانية والسعي من أجل العدالة وحتى الوسائل اللاعنفية والسلمية هي الأساليب الملائمة والمفضلة لنشر الدين الإسلامي ولتوحيد المجتمع المسلم. ويجدون برهاناً على الوسائل السلمية في القرآن الكريم وفي التزام النبي (صلى الله عليه وسلم) بالمقاومة اللاعنفية خلال سنواته الأولى في مكة. وحتى تردد النبي (صلى الله عليه وسلم) في الموافقة على حرب محدودة بعد انتقاله إلى المدينة تم اتخاذه من أجل دعم الرأي بأن القتال غير مرغوب فيه بالنسبة للمسلمين وبأنه مباح فقط إذا لم يكن هناك طريقة أخرى فاعلة لمقاومة العدوان على الدين (Nardin 1996 ,249).

في الواقع أن الكثير من هذه الدراسات يمكن أن تُصنَّف على أنها "مثالية تجريبية" في طبيعتها (مصطلح استُخدم من قِبل خضوري 1984 لتصنيف كتابه عن العدل). وتميِّز الطبيعة السلمية للإسلام وتعترف بالشرعية الدينية والعملية كذلك للاستخدام المشروط للقوة. ومعظم دراساتهم مبنية على دليل مستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ومثل هاشمي، فإن K. G. Saiyidain يرفض ربط الإسلام مع الحظر المطلق للحرب (أي النهج السلمي): "لذا، لا يمكن القول بأن الإسلام لا يتصور احتمالية استخدام القوة على الإطلاق، أو لا يوبخ بقسوة ويعارض أولئك الذين يخرجون عن

مسارهم ليحرموا آخرين من الحق في اتباع 'الحقيقة' كما يرونها" (175, 1994). لذا، فإنه يناقش بأنه بالنسبة للمسلم أن يحرم من حق العبادة هو سبب ملزم لاستخدام القوة، لأن وضعاً كهذا يوصف على أنه كفر.

ويوضح Sachedina أكثر استخدام مصطلح *نهج سلمي*. فهو يضع أهمية أكبر على العدالة ويرفض نوع النهج السلمي الذي يدعو إلى رفض مطلق لجميع أشكال العنف بدون إعطاء اهتمام للعدالة. لذا، فإن Sachedina يؤكد على استراتيجية الإسلام الدفاعية فيما يتعلق بالعنف البشري ينشأ من الرفض البشري للعقيدة. "هكذا،" يكتب Sachedina: "إن النهج السلمي، بمعنى رفض جميع أشكال العنف ومعارضة الحرب وجميع الأعمال العدائية المسلحة قبل أن يتم تحقيق العدل، لا مكان له في التعاليم القرآنية للعقيدة الإنسانية أو تصورها الحتمي ليس فقط في انتمائها لقضية العدلة، بل في العمل من أجلها على كوكب الأرض" (147, Sachedina 1996)

ويتابع Sachedina ليلفت إلى أن "صمت المسالم في وجه الانتهاك المستمر للعدالة يصل إلى أن يكون شريكاً لتلك القوى الظالمة، وكان ذلك يُعتبَر من الكبائر بإشراك كائنات أخرى مع الله." (148) هذه الفقرات هي أمثلة عن الشروط المرتبطة مع النهج السلمي في الإسلام كفلسفة أو استراتيجية سلموية. ويقدِّم (محمد مقتدر خان) وصفاً مماثلاً للحاجة إلى النشاط واليقظة ضمن المفهوم الإسلامي للسلام: "إذا كان لا بد أن يُفهم السلام واللاعنف كقيمتان وسيلتان، عندئذ ينبغي أن يكون هناك قيماً يمكن تعريفها بوضوح وتكون جدارتها الحقيقية أكثر من تلك الخاصة بالسلام. ... أتساءل كم عدد الذين يعارضون مناقشتي بأن العدالة والمساواة والحرية هي قيم أثمن من السلام؟ إنني غير مستعد للتخلي عن حريتي أو السماح لنفسي بأن تُعامل على أنها أدنى درجة أو أن تُعامل بالظلم بدون قتال. هل يمكننا أن نطلب بأن يتخلى الناس عن حقوقهم وحريتهم وأن يقبلوا الظلم في سبيل الحفاظ على السلام؟" (6,1997).

كان السلام واللاعنف والنهج السلمي يعتبرون من قِبل بعض الباحثين على أنهم استسلام للظلم، وبالتالي عاجزين عن الدفاع عن قيم المساواة والحرية والعدالة. ويشير هؤلاء الباحثين بشكل خاص إلى عدة آيات من القرآن الكريم لإثبات اهتمام بالغ بالعدالة ورفض لهذا النوع من النهج السلمي: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا ﴿٦٩﴾﴾ (25: 68-69). ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ ۖ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا ﴿٣٣﴾﴾ (17: 33). ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (6: 151).

هذه الآيات القرآنية الكريمة قادت بعض الباحثين من هذه الفئة إلى الاستنتاج بأن الإسلام كدين لا يوفر أسس "الرفض المطلق للعنف" أو مذهب النهج السلمي التام. علاوة على ذلك، فهم يؤيدون فكرة أن الإسلام كان يشجع أتباعه دائماً على تبني الحلول الوسط، واتباع مسار واقعي في حل المشاكل اليومية. ويعلمهم أن يتذكروا روح المساواة والأخوة والحب ونقاء الشخصية في جميع التفاعلات الاجتماعية. وحيث أن الحظر المطلق للعنف لن يكون طريقاً وسطاً، فإن القوة المحدودة مباحة في ظل شروط معينة.[16]

وبشأن قيمة الحياة الإنسانية، يختار الباحثون الآيات القرآنية التالية: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

﴿٣٢﴾ (5: 32). بالرغم من أن الباحثين من هذه الفئة يعرِّفون توسطيّة الجزء الثاني من الآية الكريمة الذي يؤكد على حرمة الحياة في الإسلام، فإنهم لا يزالون يستخدمون الآية بكاملها لتقديم دليل على الحاجة الماسة لاستخدام القوة.

أعدَّ Kelsay (1993) قائمة خاصة لحالات يكون فيها النزاعات المسلح مباح في الإسلام:

> قضية عادلة، والتي يمكن أن تُفهَم كذلك على أنها وجوب توسيع حدود أرض الإسلام؛ اقتراح/ إعلان نوايا المسلم، حيث يتصل حاكم المسلمين مع سلطات العدو إما ليقبلوا الإسلام أو ليدفعوا جزية كقبول لدولة الإسلام؛ شرط حق السلطة في إعلان حرب كهذه أو نزاع مسلح؛ إدارة الحرب وفقاً للقيم الإسلامية، لأنه ينبغي على المسلمين القتال من أجل القضية العادلة والصراط المستقيم، وليس من أجل التدمير وغنائم الحرب أو من أجل مجد شخصي.[17]

ويناقش Nardin (1996) أنه يمكن عزو القيود على إدارة الحرب في الإسلام إلى فترة ما قبل الإسلام، أو إلى "قوانين اللعبة" في الحرب بين القبائل. هذه القوانين حظرت الحرب خلال أوقات معينة من السنة وأدانت التدمير المفرط. تم إنشاء هذه القوانين كمدونة شرف تحمي الأطفال والمسنين والأسرى والنساء، وعكست وجهة نظر كوسيلة إلى غاية. دعم القرآن الكريم والسنة الشريفة (أقوال النبي (صلى الله عليه وسلم) وأعماله التي تم الاعتراف بها لاحقاً على أنها قوانين سابقة ملزمة شرعاً) تلك القوانين. "إذا كانت الغاية تنظيم العالم على أساس المبادئ الإسلامية، عندئذ فإن عمليات القتل العشوائي ممنوع لأنها لا تحترم تلك الغاية ولا تيسِّر تحقيقها" (1996 ، 259).

كان التفسير السابق لقوانين الاشتباك المسلح عرضة للجدال والخلاف ليس فقط بين الطوائف الإسلامية المختلفة، بل بين السلطات الدينية والسياسية (الشريف الرضي

1978، 1 :77، كيشتيني 1990 , 12).[18] على سبيل المثال، من الذي يحدد وضع وتعريف الحاكم المناسب أو السلطة المناسبة، وكيف؟ من أجل هذه الدراسة، من المهم أن نعترف بالإجماع العام الذي نشأ بين علماء الإسلام، وتوافق شخصيات دينية على أن استخدام العنف والنزاع المسلح مباح بالتأكيد وفقاً لهذه التعاليم. ولكن يجب كذلك تذكُر أن القتال والعنف يجب أن يكونا دائماً دفاعيين في الإسلام، ومباحين فقط في ظل شروط معينة، مثل الدفاع عن حقوق المرء الأساسية أو الدفاع عن المظلومين والضعفاء بحيث يمكن تحريرهم من قبضة الطغيان. يسأل القرآن الكريم: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ ٱلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَٱجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾﴾ (4، 75).

لذا، فإن الحوار حول الحرب العادلة والسلام في الإسلام يميل إلى أن يكون من منطلق منظور حرب محدودة أو دفاعية. في هذا النهج في الدراسات الإسلامية، يوجد اعتراف واضح بشرعية الحرب والعنف كأسلوب دفاع. نتيجة لذلك، استخدم معظم الباحثين مصطلح *سلام* في دراساتهم، ولكن قلة منهم أشاروا حقاً إليه بطريقة هادفة. تميل دراسات كهذه إلى صقل مفهوم السلام، وتنتقل بسرعة لتتناول بالتفصيل الشروط على القوة المحدودة أوالحرب. هذا الأمر يؤكد على الحاجة إلى مزيد من الدراسات الإسلامية المخصصة لمفاهيم السلام واللاعنف في الإسلام، بدلاً من تكرار الأبحاث الراهنة حول الجهاد العنيف أو الحروب الدفاعية.

اقترح أيوب (1997) و Sachedina (1996)، من بين آخرين، مفهوم "التصوّف" في الإسلام بدلاً من النهج السلمي المطلق، مجادلين بأن الإسلام يرى الوجود الإنساني على أنه عالق في متناقضات ونزاعات بين الظلمة والنور، وبين العدل والظلم وأنه يفرض نضالاً أخلاقياً مستمراً. لذا، فمن وجهة نظرهما، النهج السلمي بمعناه المحض والمطلق، بدون مراعاة كافية للعدالة، لا يمكن أن يعكس بدقة التعاليم الإسلامية الحقيقية.

إن التعريف المحدود الوارد أعلاه للنهج السلمي في الدين الإسلامي (بشكل مماثل للمسيحيين المتدينين الأوائل، الذين دعوا إلى نهج سلمي مطلق بالانسحاب من العالم الواقعي ورفض التفاعل معه [انظر جونسون 1987]) هو نوع من النهج السلمي المرتبط مع حياة البساطة والفقر، وحظر على حمل الأسلحة (كما تم وصف ذلك من قِبل 1996 Sachedina , 147). إن الممارسين للاعنف،[19] في الدول المسلمة وغير المسلمة، أثبتوا أن اللاعنف هو طريقة فاعلة لتقدُّم العدالة والحرية، وأن الاعتزاز والتمكُّن هما نتائج روحية هامة لتطبيق المقاومة اللاعنفية (Sharp 1973 ,1989). ومع ذلك، فإن المحللين من هذه المجموعة لم يأخذوا بالاعتبار النهج الغاندي أو أي أشكال أخرى من المقاومة السلمية (اللاعنيفة)، كتلك المُعرَّفة من قِبل Yoder (1992) و Johnson (1987) و Sharp (1973)، والتي أسفرت عن نتائج سياسية واجتماعية صعبة الفهم بالنسبة لملايين من الناس حول العالم.

يضع الباحثون من هذه الفئة تشديداً على مفهوم العدالة في المقام الأول، وينظرون إلى مناقشة النهج السلمي المطلق أو الحظر الكامل للقوة على أنه ثانوي. ويُصف هكذا نهج أفضل ما يكون من قِبل O. P. Jaggi: "بشكل أو بآخر هناك مكانة هامة لمبدأ اللاعنف في كل دين. بعض الأديان تقصر ممارستها على البشر؛ وبعضها الآخر تشمل كل عالم الكائنات الحية. ويعتبره البعض الفضيلة الأسمى، ويعتبره آخرون على أنه يأتي ثانياً بعد العدالة الاجتماعية" (1974 ,1).

أشارت الأبحاث والكتابات حول هذا الموضوع من قِبل كل من الباحثين المسلمين وغير المسلمين إلى أن الإسلام لا يؤيد العنف، ولكنه لا يتحاشه تماماً، وأن القرآن الكريم يعارض العنف ولكنه يبيحه وفقاً للظروف (Engineer 1994, 9 106 ,101-9).

بإيجاز، رفض الباحثون من هذه الفئة (هاشمي و Sachedina و Kelsay، إلخ) فكرة أن الإسلام دين مسالم، وأن تصنيفه كذلك هو انحراف عن المعرفة والحكمة

المثمرتين بشكل محتمل بشأن التعاليم الإسلامية التي تتعلق بالعنف والحرب. يقترح Kelsay (34, 1993)، كما يفعل آخرون في هذه الفئة، بأنه ينبغي تقدير اللاعنف من داخل الهدف الإسلامي ككل في بناء مجتمع عادل. لذا، فإن التركيز لا ينبغي أن يكون على ما إذا كان الإسلام يقدّم دعماً للاعنف، بل على أين وكيف وعند أية مرحلة تخدم استراتيجيات اللاعنف هدف بناء العدالة الاجتماعية التي يسعى المسلمون لتحقيقها والمحافظة عليها. ومن المهم لفت النظر إلى أن معظم الباحثين من هذه الفئة لا يحددون قيمة سلبية لاستراتيجيات اللاعنف. ولكنهم يناقشون بأن النهج السلمي الأخلاقي والديني من وجهة نظر دينية ليس مؤيّداً في الإسلام، ولذلك يكون من الصعب تبرير معتقدات كهذه. ومع ذلك، يوجد العديد من الأمثلة من التاريخ والنهج الإسلاميين تخالف هذه الفرضية (كتاب عبد الغفار خان وكثير من التعاليم الصوفية هي أمثلة لمحاولة بناء نهج ديني أو نهج مسالم أخلاقي مطلق ـ لمزيد من التفاصيل، انظر القسم التالي). يطرح الباحثون من المجموعة الثانية ثلاثة دروس أو مبادئ: أولاً، توجد شروط معينة في الدين الإسلامي يكون استخدام العنف في ظلها مباحاً، وتعريف هذه الشروط والموافقة عليها بين المسلمين يمكن أن يقلل احتمالية قيام حرب وعنف؛ ثانياً، الجهاد في الإسلام لا يستلزم دائماً أو بالضرورة استخدام العنف والقوة في التعامل مع الآخرين (المسلمين وغير المسلمين على حد سواء)؛ ثالثاً، الحظر المطلق للحرب أو استخدام القوة غير مؤيد من وجهة نظر دينية في الإسلام.

دراسات حول صنع السلام واللاعنف

تتمحور مجموعة ثالثة من الدراسات على قيم إسلامية جوهرية تقدّم الأسس لتوضيح الفرضيات الأساسية للاعنف الفعلي، مثل العدل والإحسان والرحمة والحكمة. ومن البداية فإن جوهر روح هذه المفاهيم الرئيسة معاد للعنف (106, Engineer 1994). وفي محاولة إنشاء صلة بين الإسلام واللاعنف، عرَّف (عبد الغفار

خان) العمل واليقين والمحبة على أنها قيم أو مبادئ إسلامية في تناقض مع محاولة اشاعة صورة نمطية للإسلام باعتباره دين عنيف. على سبيل المثال، درس الباحثين الشورى (استشارة مشتركة) والاجتهاد (رأي مستقل) والإجماع (اتفاق الآراء) بوصفها قيم رئيسة في الإسلام، وقد تم تطبيق هذه القيم بسهولة على دراسة حل النزاعات واللاعنف في الإسلام.[20] ويؤكد كثير من هؤلاء الباحثين، في الوقت الذي يعترفون فيه بتبريرات للعنف المحدود في القرآن الكريم، على الاحتمالية الكبيرة للاعنف في الإسلام. لقد اعترفوا بمبادئ كهذه بوصفها إيمان بالوحدة وحب الخالق الأسمى والرحمة وتطويع الأهواء والمسؤولية عن جميع الأعمال. وكما يصل أحمد إلى نتيجة أنه "يوجد الكثير من الآيات في القرآن الكريم التي تأمر المؤمنين بأن يكونوا مستقيمين وأسمى من الهوى في تعاملهم مع إخوانهم من بني البشر. إن الحب والود والعاطفة والغفران والرحمة موصى بها جميعها من أجل إيمان حقيقي" (1993, 40).

بنى كثير من الباحثين من الفئتين السابقتين أبحاثهم على نظريات الحرب العادلة أو الدراسات الدينية والعقيدية للقرآن الكريم. وتتم إدارة الدراسات في هذه المجموعة الثالثة من داخل إطار دراسات السلام أو نظريات اللاعنف أو مدخل إصلاحي إسلامي إلى القرآن كريم والسنة الشريفة.[21] لقد تمت صياغة وجهة نظرهم في هذه الفرضية: "لا يوجد سبب ديني يمنع المجتمع الإسلامي من أخذ زمام المبادرة في تطوير اللاعنف اليوم، وهناك كثير من الأسباب بأن بعضهم يجب أن يقوم بذلك" (Burns 1996, 165). ويجد مؤيدو هذه الفرضية دعماً وافراً في كثير من تفسيرات القرآن الكريم والحديث الشريف في محاولتهم لتحديد مبادئ السلام واللاعنف في العقيدة الإسلامية والنهج الإسلامي (إ. سعيد 1994؛ أبو النمر 1996a,b؛ D. Crow 1998 ;Easwaran 1984; Kishtainy 1990؛ سعيد 1997؛ Sachedina 2000; Satha-Anand 1993a,b؛ وحيد الدين خان 1998).

ومثل الدراسات في المجموعة الثانية للحرب العادلة والسلام، فإن بعض هذه

الدراسات بررت كذلك الاستخدام المقيد للعنف بموجب شروط معينة صارمة. من ناحية أخرى، فإن خطتهم الكلية هي خطة التوفيق بين النهج الإسلامي مع المنهجيات والممارسات اللاعنفية. لذا، فإن الفرق الرئيس بين الباحثين من الفئة الثانية والثالثة منعكس في تأكيدهم على مركزية اللاعنف والسلام (وفقاً لأطرهم النظرية أو معتقداتهم). وتضع المجموعة الثالثة تأكيداً أقل على الأسس الدينية للحرب العادلة أو استخدام العنف، وتدعو إلى صياغة نهج إسلامي للاعنف. على سبيل المثال، يرى Saiyidain: "يوجد ظروف يتفكر فيها الإسلام في إمكانية الحرب ـ مثلاً، لتجنب كوارث أسوا، مثل حرمان الضمير الإنساني من الحرية ـ ولكن الأمر الأساسي في الحياة هو السلام. وينبغي أن تتجه جميع الجهود الإنسانية بإخلاص نحو تحقيق السلام" (175, 1994).

بتأييد مفاهيم كهذه، وضع Satha-Anand قائمة بثماني فرضيات عند تناول الإسلام واللاعنف:

(1) إن مشكلة العنف بالنسبة للمسلمين هي جزء متمم للمجال الأخلاقي الإسلامي؛ (2) ينبغي ضبط العنف الذي يستخدمه المسلمين، إن وجد، بقوانين منصوص عليها في القرآن الكريم والحديث الشريف؛ (3) إذا كان العنف المستخدَم لا يستطيع أن يميز بين المقاتلين وغير المقاتلين، عندئذ يكون غير مقبول من قِبل الإسلام؛ (4) تكنولوجيا التدمير الحديثة تجعل التمييز مستحيل فعلياً في الوقت الحاضر؛ (5) في العالم المعاصر، لا يمكن للمسلمين أن يستخدموا العنف؛ (6) يعلّم الإسلام المسلمين أن يقاتلوا من أجل العدالة مع فهم بأن الأرواح البشرية – كجزء من خلق الله – ذي قيمة ومقدسة؛ (7) لكي يكونوا مخلصين للإسلام، ينبغي على المسلمين أن يستخدموا اللاعنف كأسلوب حديث للنضال؛ (8) الإسلام بحد ذاته تربة خصبة للاعنف بسبب ما يكمن فيه من احتجاج سلمي وانضباط شديد،

ومشاركة ومسؤولية اجتماعية، وصبر وتضحية بالنفس والإيمان بوحدة المجتمع المسلم ووحدة البشرية. (15: 1993b)

على الرغم من أن Satha-Anand في فرضيته الثانية يقرّ باستخدام العنف المحدود، فإنه في فرضيته الخامسة يمنع بوضوح استخدام العنف في الوقت الحاضر. لذا، في هذه الدراسة يتم تصنيف Satha-Anand وآخرين بشكل مختلف عن الباحثين السابقين (في دراسات الحرب والجهاد، وفي دراسات الحرب العادلة والسلام، الذين يعترفون بشرعية استخدام العنف بناء على القرآن الكريم، ويركزون كتاباتهم على جوانب كهذه، ويناقشون ضد مفاهيم النهج السلمي واللاعنف في الإسلام).

ويصرح أحمد بشكل مماثل بأن "الإسلام لا يستبعد العنف في حالات معينة؛ ومع ذلك، فإن هذا العنف دفاعي في صفته" (50, 1993). ويركز على القيم ذات العلاقة بصنع السلام واللاعنف. من هذا المنظور، فإن الإسلام يؤكد على العدالة الاجتماعية والأخوة والمساواة بين البشر. يتم التأكيد مرات ومرات على فضائل الغفران والرحمة والتسامح والطاعة لله، والوسائل الصحيحة والاعتراف بحقوق الآخرين في كل من القرآن الكريم والحديث الشريف. علاوة على ذلك، فإن النبي (صلى الله عليه وسلم) كسر جميع الحواجز القومية والعرقية. ويهدف الإسلام إلى نظام اجتماعي سلمي وعادل.

في تأييدهم لهذا النموذج للاعنف الإسلامي، فإن هؤلاء الباحثين يعتمدون المبررات التالية:

(1) السياق التاريخي للوحي القرآني تغيّر، وكذلك ينبغي أن يتغير استخدام العنف كوسيلة لحل الخلافات. لذا، فإن التوسع من أجل نشر العقيدة لم يعد مباح دينياً. وأياً كانت الوسيلة التي استخدمها المسلمون لخلق أو بناء أو نشر عقيدتهم قبل أربعمئة سنة، فهي لم تعد قابلة للتطبيق أو مناسبة للحقائق المعاصرة. وإذا كان لا بد أن تزدهر الثقافة الإسلامية والنهج الإسلامي من

جديد، فيجب على المسلمين (قادة وشعوب) أن يتبنوا نهجاً لا عنفياً لتسوية الخلافات، أكانت داخلية أم خارجية.

(2) إن التغييرات الهائلة في وضع المجتمع المسلم في النظام العالمي وفي المجتمعات المحلية تقوّض فعالية الوسائل العنيفة وصلاحيتها لمدى طويل. بالنسبة لكثير من المجتمعات المسلمة التي تعيش كأقليات حول العالم، يوجد تباين حاد في حالتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية عما كانت عليه قبل ستة إلى سبعة قرون مضت، عندما كانوا الأغلبية أو القوة المهيمنة في مناطقهم وفي الخارج.

(3) جعلت التبعيات العالمية ـ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ـ استخدام العنف غير عملي، لا سيما في شكل أسلحة دمار شامل، لتسوية الخلافات.

(4) الوقائع العالمية الجديدة، بما فيها أنظمة التسلح المتقدمة وأشكال الحرب المدمرة بشكل متزايد، تجبر المسلمين ـ في الواقع، جميع الناس ـ على التخلي عن العنف طالما أنه لم يعد من الممكن أن يكون هناك حدود مؤكدة لمداه (Satha-Anand 1993a؛ وحيد الدين خان 1988؛ سعيد 1997؛ Janner 1997؛ Kelsay 1993؛ Easwaran 1984؛ Engineer 1994؛ Paige, Satha-Anand, and Gilliatt 1993).[22]

(5) كعنصر ثانوي في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وفي القرآن الكريم، فإن العنف ينبغي أن يكون غير ذي أهمية بالنسبة للمسلمين اليوم أعظم مما كان عليه آنذاك. إن الأحاديث الشريفة والتقاليد الاسلامية هي مصادر غنية لقيم صنع السلام، وإذا تم تطبيقها في حياة المسلم اليومية فإنها لن تقود سوى إلى اللاعنف والسلام.

تبين دراسة رائدة قام بها Abdul Aziz Sachedina (2000) استخدام الحجج المذكورة أعلاه لتعزيز الحاجة إلى نموذج إسلامي تعددي في التعامل مع "الآخر." وبمعرفة

حقيقة الفساد والتلاعب الديني، سعياً إلى تحقيق هدف التغيير السياسي في البلدان الإسلامية، يدعو (Sachedina) إلى "إعادة اكتشاف الاهتمام الأخلاقي الإسلامي العام من أجل السلام والعدالة" (6, 2000).

وهناك حاجة ماسة لهذا النوع الجديد من المعالجة التفسيرية القائم على التعددية واللاعنف والسلام من أجل بناء علاقة بين الأديان. ويؤكد Sachedina بأن "الدين الإسلامي للقرن الواحد والعشرين يجب أن يتواصل بما يتجاوز لغة تراث معين" (43, 2000). هذه دعوة إلى نهج ديني جديد وسرد على أساس التعددية وليس الحصرية. إن هكذا نهج قائم على أساس شرطين: اعتبار للتاريخ، وتفاعل النهج والمصادر المعيارية مع الحقائق السياسية والاجتماعية للمسلمين. وعندئذ فقط يمكن للتفسير الإسلامي أن يكون مفيداً في مواجهة المستقبل وفي فهم الحاضر والماضي (47).

ويبين Sachedina نقلة نوعية مماثلة في العلاقات الدولية من خلال حقيقة أن الدول الإسلامية تتقاسم عضوية متساوية ومتماثلة مع الدول غير الإسلامية في المحيط العالمي (2000، الفصل 1).[23] وتتطلب هذه الظروف نُهجاً دينية وتفسيرية استطرادية مختلفة. لذا، يذكر بأن "الأحكام القضائية السابقة أصبحت غير ذات علاقة بالنظام الحديث للعلاقات الدولية، وبذلك تكون غير قادرة على إلقاء الضوء على المهمة الملحة لتعريف التعددية الدينية على أنها حجر الأساس للعلاقات بين البشر" (49).

لذا، فإن المسلمين يواجهون أزمة إدراكية معرفية، لأنه يوجد نقص في الدراسات الفكرية والأساليب المنهجية الجديدة لدراسة تكيُّف الإسلام مع العالم الجديد. قام الانتهازيون السياسيون في البلاد الإسلامية بفعل ذلك بطريقة سهلة ومع ذلك فعالة تساعدهم في حشد الجماهير. من ناحية أخرى، لم ينخرط التعدديون وصناع السلام بجهود مماثلة بشكل منهجي.

باستخدام نهج مثالي تجريبي، يقدِّم Sachedina الدراسة الأكثر شمولية

والأكثر تفصيلاً للتعددية وجذورها في الدين والنهج الإسلاميين. إن دراسة Sachedina (2000) عن التعددية هي مثال عن انبثاق العمل العلمي الذي يبتعد عن مجموعة السلام والحرب العادلة إلى فئة صنع السلام. ويخصص بحثه كاملاً لاكتشاف التعددية باعتبارها مفهوم صنع سلام هام في الإسلام. والدراسة هي مثال لكيفية اكتشاف وتنظيم العلاقة بين السياسة والدين، بطريقة تكون فيها التعددية الدينية والتنوع الديني مضمونتان ليس فقط بتسامح سلموي، بل بحماية لحقوق الإنسان، كذلك. "إن التعددية الدينية مصدر هام يمكن استغلاله من قِبل البشر لصنع سلام وعدالة في أي مجتمع معاصر" (2000 , 11).

ويكشف Sachedina العقبات التي تواجه الباحثين الذين يتخذون موقفاً في وضع عملهم أبعد من مجرد دراسات حول حرب عادلة وسلام باتجاه وضع أكثر مثالية وخيالية: "لقد استغرقت الأزمة التي واجهتها مع المؤسسة الدينية المسلمة في 1988 لإقناعي بأن الوقت قد حان لإعلان إيماني الراسخ بالمفاهيم القرآنية للكرامة الإنسانية والحق الإلهي لحرية الدين والإرادة. وجرت محاولات لإسكاتي من خلال فتوى دينية ولمنع الجمهور المسلم في أمريكا الشمالية من الاستماع إلى ندائي الواضح من أجل علاقات بين مجتمعية أفضل من خلال تسامح متبادل واحترام وقبول للقيمة الدينية في جميع ديانات العالم" (2000 , xi).

إن الأقلية من علماء المسلمين الذين يؤيدون ويعززون مفهوم التعددية الإسلامية وصنع السلام يرزحون تحت ضغط هائل من مجتمعاتهم لإيقاف جهودهم الإصلاحية (القسم التالي يناقش العقبات التي تواجه العلماء والممارسين عند تقديم تفسيرات كهذه في مجتمعاتهم). من ناحية أخرى، من الواضح أن طريقاً كهذا كان مفتوحاً، وأن توسعته واكتشافه ضروريان اليوم أكثر من أي وقت مضى في التاريخ الإسلامي.

ويحدد Sachedina ، مثل فريد اسحاق (1998)، "اتجاهاً بين المسلمين الذين يعلنون ولاءً قوياً لأبعاد أخلاقية اجتماعية للإسلام، ولكن لم يحضروا أبداً صلوات جماعية أو أقاموا شعائر مفروضة" (7, 2000). يتبع ملايين المسلمين أفضليات أسلوب حياة كهذا، ولكنهم مستثنون من قِبل مسلمين يحتكرون المعايير الأخلاقية والمعنوية للإسلام (مثلاً، بتقرير أن الفضيلة لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال الصلاة أو الحج أو شعائر دينية أخرى).

إضافة إلى التأكيد على التطبيق السلمي اليومي للدين والتقاليد الإسلاميين، فإن تحديد التبريرات الإسلامية النصية لتجنب العنف كانت محور التركيز الأساسي بالنسبة للباحثين من هذه الفئة. فهم يؤكدون على المصادر الإسلامية، لا سيما الآيات القرآنية الكريمة، التي تدين العنف والحرب في أي سياق ال﴿كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ٦٤﴾ (64:5) كما تم التأكيد على التسامح والإحسان نحو آخرين جميعهم دون استثناء :﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ (16:90)

يذكر جودت سعيد (1997) حديثاً مشهوراً تم إيراده بشكل واسع في الكتابات الإسلامية ويتم تعليقه غالباً كلوحة مكتوبة بخط جميل تزين بيوت المسلمين:[24] "إن "الرفق" لا يكون في شيء إلا زانه ولا يُنزع من شيء إلا شانه، وإن الله يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف."[25] ويحاول سعيد ، كباحثين آخرين من هذه الفئة، أن يعيد تفسير رموز تاريخية وقصص وأحداث أخرى في التقاليد الاسلامية للتشجيع على تغيير في طرق فهم المسلمين للحياة بشكل عام وللنزاعات بشكل خاص.

إن الأفراد في مجتمع المفسرين هذا يؤكدون على أنه يوجد الكثير من الأحاديث الشريفة والآيات القرآنية الكريمة التي تؤيد اللاعنف والسلام في الإسلام. إنهم

يعتمدون غالباً على الحِقبة المكيَّة لحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) (610 ـ 622 ميلادي)، والتي لم يُظهِر الرسول (صلى الله عليه وسلم) خلالها ميلاً تجاه استخدام القوة بأي شكل من الأشكال، حتى من أجل الدفاع عن النفس. وقد اتبع أسلوب المقاومة اللاعنفية العنيفة، التي انعكست في كل تعاليمه خلال تلك الحقبة، عندما كان المسلمون أقلية ومعرضون للتهديد والخطر. وركزت تعاليم الرسول (صلى الله عليه وسلم) على قيم الصبر والثبات عند مواجهة العدوان. "من فترة الثلاث وعشرين سنة للنبوة، قضى الرسول (صلى الله عليه وسلم) السنوات الثلاث عشرة الأولى في مكة. واعتمد الرسول (صلى الله عليه وسلم) بشكل كامل الأسلوب المسالم أو اللاعنف خلال هذه الفترة. لقد كان هناك الكثير من هذه القضايا في مكة في الوقت الذي كان يمكن أن تكون فيه موضوع صدام ومواجهة. ولكن عن طريق تجنب جميع هذه القضايا ، قصر نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم) مجاله بصرامة على النشر السلمي لأوامر الله" (وحيد الدين خان 1998 , 5).

وقد سرد آخرون كذلك هذه الحِقبة من حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) كمصدر إلهام في اللاعنف. وبالرغم من أنه تعرَّض للتعذيب والاتهام بعدم احترام المقدسات والإهانة والنفي، فإنه لم يبيح لنفسه العنف ولا حتى الشتم. بل على العكس من ذلك، فقد تمحورت تعاليم الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) على الصلاة والرجاء من أجل التبصُّر والسلام (أحمد 1993).

أعاد علماء عرب مسلمون أيدوا النضال اللاعنفي النظر في التفسيرات الثقافية والتاريخية، وقدموا طريقة جديدة لدراسة الحِقبة المبكرة من الإسلام. إن تفسيرات الأحداث خلال هذه الحِقبة كانت تستخدَم غالباً من قِبل المسلمين لتبرير أو تشريع بعض الأعمال الشائعة حالياً. على سبيل المثال، يناقش Kishtainy (1990) بأنه على خلاف مفهوم أن حِقبة ما قبل الإسلام وحقبة الإسلام المبكرة كانتا حافلتين بالقتالية والوحشية، فقد كانتا، مقارنة بتاريخ الإمبراطوريتين الرومانية والإغريقية، غير

قسريتين. في حِقبة ما قبل الإسلام لم يكن العرب قد طوروا ذلك النوع من القتال والالتزام والتدريب الذين كانوا مرتبطين بالاسبارطيين والبروسيين والساموراي، إلخ. وحتى "الحروب الطويلة" في حِقبة ما قبل الإسلام لم تكن، في الواقع، أكثر من مصادمات وغارات أسفرت عن قدر قليل من الخسائر في الأرواح. ويؤكد Kishtainy بأن الإمبراطوريات المسلمة انتشرت، بالنسبة للجزء الأكبر، من خلال معاهدات وبأقل عدد من المعارك. ولم تستمر المعركتان الكبيرتان (القادسية واليرموك) لتلك الحِقبة واللتان يفخر بهما المسلمين، أكثر من عدة أيام لكل منهما (11,1990).

ويناقش Kishtainy عدداً من التعاليم الإسلامية الأصلية التي تؤدي إلى ممارسات لاعنفية: التسامح والإقناع والحوار والتحمُّل والصبر والاحتجاج السلمي وعدم التعاون ورفض الظلم والإضرابات والهجرة والمقاطعة والديبلوماسية والمجاهرة ونشر الدعوة وشعائر خاصة (الصيام، وصفوف المصلين المتوازية والتراتيل الدينية) (1990). إن التاريخ العربي المسلم غني بالأمثلة عن هذه الممارسات في نضالات تحرير قومية ودينية متنوعة.

وكما ذكر آنفاً، فإن كثير من الباحثين من الفئة الحالية يجادلون بأنه على الرغم من أن استخدام القوة منصوص عليه في القرآن في ظل شروط معينة وصارمة، فإن القيم الإسلامية تدعو إلى الصفح بدلاً من الثأر أو العنف. ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَظْلِمُونَ ٱلنَّاسَ وَيَبْغُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ ﴾(42: 40 - 42).

المقاومة اللاعنفية الفاعلة والتحدي الصريح للاضطهاد هما استجابات المسلم الملائمة، وفقاً للآيات المذكورة أعلاه. في الواقع أن هذه الأفعال تعكس ممارسات

الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه خلال زمنه (هاشمي 1996). في هذه الحِقبة، لم يكن هناك دعوات للحرب أو لاستخدام العنف، ولكن كان هناك دعوة صريحة للمقاومة الفاعلة على أساس تقييم أخلاقي أسمى للصفح وليس الثأر.

إن هجرة النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة على الأخص تُرى كعمل استراتيجي للاعنف الذي مكّن النبي (صلى الله عليه وسلم) من إقامة مركز قوي للإسلام لا يزال النموذج للمجتمع المسلم (وحيد الدين خان 1998). ويظهر مثال آخر للهجرة وتجنب المواجهة في وصية الرسول (صلى الله عليه وسلم) لعائلة فقيرة من عبيد سابقين باللجوء إلى ملك مسيحي في الحبشة (هاشمي 1996).

لقد تم إيراد كثير من الأحاديث من قِبل كتّاب وباحثين من هذه الفئة لتوضيح أهمية صنع السلام والصبر. على سبيل المثال، قصة هابيل وقابيل مثال من القرآن الكريم على اللاعنف. يمثل هابيل العدالة والورع برفضه تلويث يديه بالدم. ويمثل قابيل العدوانية والاستعداد للقتل لأي سبب (Saiyidain 1994, 169). ﴿ وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَيْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ ۖ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٨﴾ ﴾ (5: 27- 28).

وفيما يلي أفضل ما يلخص به سعيد (1997) عدداً من الأقوال في محاولة لإثبات الطبيعة المسالمة للإسلام:

> لا أرى أحداً في هذا العالم فسَّر متى يكون من الواجب على المسلم أن يتصرف مثل هابيل ابن آدم! ولا أي شخص يعلم المسلمين بأن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال للصاحبي (سعد ابن أبي وقاص): "كن مثل ابن آدم!" في الوقت الذي اتجه فيه المسلمون لمحاربة بعضهم البعض. وقد قال النبي (صلى

الله عليه وسلم) للصحابي (أبي ذر الغفاري) في وضع مشابه، عندما سأله (أبو ذر الغفاري): "فإن دخل عليَّ بيتي (ليقتلني)؟" أجابه النبي عليه الصلاة والسلام: "فإن خشيت أن يبهرك شعاع السيف فألق ثوبك على وجهك يبوء بإثمك وإثمه" وفي الحالة نفسها، أخبر الرسول (صلى الله عليه وسلم) الصحابي (أبي موسى الأشعري): "فكسروا قسيكم وقطعوا أوتاركم واضربوا سيوفكم بالحجارة، فإن دخل يعني على أحد منكم فليكن كخير ابني آدم" (أبو داوود ابن سليمان 1998، كتاب 35، حديث رقم 4246).

دعماً لفكرة أن الإسلام يؤيد بقوة اللاعنف، فإن الباحثين يشيرون إلى عدة مجتمعات مسلمة غير عنيفة. واحدة من هذه الطوائف هي المازيريّا الذين أسقطوا الصيام والجهاد كلياً من أركان الإسلام. (تشمل أركان الإسلام الزكاة والحج وشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله.) ويؤكد الصوفيون بشدة على الجوانب الروحية للجهاد، وليس على الجوانب المادية، في تأكيدهم على إخضاع الذات. تلقي المجتمعات الصوفية الضوء على تعاليم النبي (صلى الله عليه وسلم) بأن معركة المرء هي مع ذاته (*الجهاد الأكبر*) أصعب وأكثر إلحاحاً من الجهاد ضد أعداء الإسلام (*الجهاد الأصغر*). ويلاحظ Saiyidain أن الحب فقط يمكن أن يهزم الشر: "إن المعركة الحقيقية هي ضد طبيعة الإنسان ـ قساوتها ورغبتها في الاستغلال وإنكارها للعدالة وضيقها وغبائها" (اقتباس من Thompson 1988 , 34). إن صمت الصوفية ليس من منطلق القنوط أو الاشمئزاز أو الانهزامية، ولكنه تشجيع فعال وإيجابي للعدالة من خلال تطهير الذات (34, Sisk 1992).

هناك مثال ثالث هو الحركة الأحمدية التي تؤكد على معنى النضال أو الكفاح في الجهاد. وتنعكس روح الجهاد في قدرة كل مسلم واستعداده للتضحية بنفسه في سبيل حماية الضعيف والمظلوم. لذا فإن امتحان الجهاد يكمن في الرغبة في المعاناة وليس في ممارسة الحرب (136, Ferguson 1978).[26] في الواقع أن الحركة الأحمدية صرَّحت

بأن الجهاد قد تم تعديله ولم يعد ذا علاقة بالعالم المعاصر انظر أيضاً (Sisk ,1992 .(35; Fried mann 1989

وفي تأييد الطبيعة المسالمة للإسلام، يعرِّف الباحثون (من مجموعتي دراسات الحرب العادلة واللاعنف) الكلمة العربية إسلام على أنها "صنع السلام." فالمسلم، وفقاً للقرآن الكريم، هو الذي يصنع سلاماً مع الله والإنسان. والسلام مع الله ينطوي على تسليم تام لإرادته كونه مصدر كل النقاء والخير، والسلام مع الإنسان ينطوي على فعل الخير لأخيه الإنسان: ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ (2: 112).

وينعكس توضيح معروف لمركزية السلام في التحية اليومية للمسلمين: *السلام عليكم*. هذه التحية مستمدة من القرآن الكريم: ﴿ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَٰمٌ ﴾ (10:10). في الجنة التي يصفها الإسلام، لايُسمع فيها كلمة سوى *السلام*: ﴿ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا ﴿٢٥﴾ إِلَّا قِيلًا سَلَٰمًا سَلَٰمًا ﴿٢٦﴾ ﴾ (56: 25-26). وهذا واضح كذلك كإسم من أسماء الله و كـ"دار السلام"، مع آية أخرى تذكر أن ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ ﴾ (10، 25). ويتم التعبير عن تأييد إضافي لهذا المفهوم في الآية ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلْجَٰهِلُونَ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ﴿٦٣﴾ ﴾ (25، 63).

لذا، ومثل باحثين في الفئة الثانية، فإن المؤيدين لدراسات اللاعنف يؤكدون على أن صنع السلام والتفاوض هما استراتيجيات مفضَّلة لحل النزاعات، كما هو مذكور بوضوح في الآية القرآنية: "﴿ وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٦١﴾ ﴾ (8، 61).

فيما يتعلق بالشروط التي يكون القتال في ظلها جائزاً في القرآن الكريم، أورد

العلماء والباحثون في اللاعنف وصنع السلام الآية الكريمة التالية: "﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ ﴾(2: 190).
من ناحية أخرى، فإنه وفقاً لأولئك العلماء، فإنه صحيح أن القتال يمكن أن يكون عنيفاً، ولكن يمكن كذلك أن يُشن بالقلب وباللسان (التفهّم والتحمُّل) (Satha-Anand 1993b). وفي استجابة أخرى لمفهوم القتال أو استخدام القوة في الجهاد، فقد جادل آخرون بأن الجهاد قد تم تفسيره باعتباره *الدعوة*. ويقترح وحيد الدين خان (1998) بأن الدعوة، وليس السيف، هي المعنى الأساسي والحقيقي للجهاد. وعن طريق الدعوة سيتلقى المؤمنون حماية الله ضد أذى الأعداء، وحتى أشد الأعداء فظاعة سيتحولون إلى أصدقاء. إن فوائد ملموسة كهذه تعزز عقلية إيجابية داخل الأمة (المجتمع المسلم) وتقدِّم دليلاً على حقيقة تعاليم الدين الإسلامي.[27]

إن العلماء من فئة الحرب العادلة والسلام جادلوا بأن الكفاح ضد الظلم هو التبرير الوحيد للانخراط في الجهاد، وبأن السلام ينشأ من المجتمع الذي يوجد فيه اهتمام فعلي بالعدل، وليس مجرد غياب النزاعات (Sachedina 1996, 155). علاوة على ذلك، فقد ناقش كثير من العلماء من الفئة الثانية بأن العدل والسلام لا يمكن أن يوجدا في الإسلام إلى أن يقبل معظم الناس حقيقة الله (ناصر 1998؛ Carmody and Carmody 1988). يلخص Ferguson هذا المفهوم كأفضل ما يمكن في قوله: "إن الإيمان بالله، الذي خلق هذا الكون 'لغاية نبيلة' وضمان العدل في جميع العلاقات الشخصية وكذلك الاجتماعية والقومية هي شروط لا غنى عنها لتحقيق السلام: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱلۡأَمۡنُ وَهُم مُّهۡتَدُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾ "(1978، 158؛ انظر القرآن الكريم 6: 82).

رداً على الفئة الثانية، فإن الدراسات حول اللاعنف في الإسلام تناقش بأنه حتى لو كان العدل (وليس اللاعنف أو السلام) هو الهدف الرئيس لتعاليم الدين الإسلامي، فإنه

من الممكن مناقشة أن السعي من أجل تحقيق السلام من خلال استراتيجيات لا عنفية هو الطريقة الأكثر فعالية وصلاحية لتحقيق ذلك، على الأخص عندما يتم استخدام هكذا أساليب لتمكين ضحايا الظلم. إن المقاومة اللاعنفية لا تحاول أن تقنع ضحايا الاضطهاد بأن يتكيفوا مع حقيقة ظالمة، ولكن تفترض أن الأساليب اللاعنفية، إن جرى تطبيقها بشكل صحيح ومنهجي، ستقود بنفسها إلى العدل (Kishtainy 1998).

إن مؤيدي أساليب صنع السلام يجادلون بأن القيم والمبادئ الإسلامية، في كل من الممارسات الدينية واليومية، تكون متوافقة مع اعتماد أساليب لا عنفية ودعمها لتحقيق العدل. ويطرح Satha-Anand القيم التي تشكّل أساس الأركان الخمسة للإسلام هي القيم الجوهرية للسلوك اللاعنفي للمسلم: (1) طاعة الله ورسوله فقط وعدم إطاعة سواهما عند الضرورة بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؛ (2) ممارسة الانضباط من خلال الصلاة، (3) والتماسك ومساعدة الفقراء من خلال الزكاة (4) بذل النفس والتحمُّل والصبر من خلال الصيام (5) الاتحاد والأخوة من خلال الحج (Satha-Anand 1993a).

في الختام، فإن العلاقة بين دراسات الفئتين، السلام والحرب العادلة واللاعنف، في الإسلام يمكن أن تتوافق بشكل مماثل لوصف Childress (1982) للعلاقة بين الأساليب المتنوعة للحرب العادلة والمسالمين أو المقاومين اللاعنفيين.

إن المسالمين (المقاومين اللاعنفيين، وليس المسالمين المطلقين الذين ورد وصفهم في Johnson 1987) ومنظّري الحرب العادلة هم في الواقع أقرب وأكثر اعتماداً على بعضهم البعض مما يظنون غالباً لأنهم يتشاركون بافتراض أن الحرب شر وغير مقبولة من حيث المبدأ. وكلاهما يوافق على الأولوية الأخلاقية للاعنف على العنف، وأن "الأعمال العنيفة هي دائماً في حاجة إلى تبرير، لأنها تنتهك الالتزام بعدم إيذاء أو قتل الآخرين، في حين أن فقط بعض الأعمال اللاعنفية تحتاج إلى تبرير" (Childress 1982, 93).

تفترض دراسات اللاعنف في الإسلام أنه حتى في الإسلام كدين يجيز استخدام القوة في ظل شروط صارمة، فإن النهج اللاعنفي يمكن بالرغم من ذلك أن يُعتمَد من قِبل المسلمين على أساس مجموعة من المبادئ والقيم والمعتقدات الأساسية المستمدة من قرآنهم الكريم والسنة الشريفة. إن الإسلام كعقيدة وتقاليد يجسد ويمنح امتيازاً للقيم والمعتقدات والاستراتيجيات التي تيسر اللاعنف وصنع السلام. ويمكن إيجاد دليلاً على هذه القيم في القرآن الكريم والحديث الشريف، والممارسات الثقافية التقليدية. ويناقش الفصل التالي مبادئ اللاعنف وحل النزاعات المتأصلة في الإسلام ويستجلي توافقها مع نظرية وممارسة اللاعنف وصنع السلام.

2

مبادئ إسلامية للاعنف وصنع السلام

إطار عام

كما لوحظ في الفصل السابق، فإنه يوجد اتفاق وطيد بين العلماء من المجموعتين الثانية والثالثة (دراسات عن الحرب العادلة والسلام، ودراسات عن صنع السلام واللاعنف)، بأن الإسلام كدين مبني على أساس قيم ومبادئ سلمية. ولكي يستخدم الممارسين والمؤيدين لصنع السلام الإطار الإسلامي في تسوية النزاعات المختلفة، فإنه من الضروري توجيه أسئلة مثل: ما هي القيم والمبادئ التي تيسر استراتيجيات صنع السلام واللاعنف؟ إلى أي مدى يتم دعم هذه القيم والاستراتيجيات من قِبل التقاليد والدين الإسلاميين، وإلى أي مدى هي مترسخة فيهما؟ كيف يتم التعبير عن هذه القيم، وفي أي سياق؟ هذا الفصل يحدد مجموعة من المبادئ والمعتقدات الإسلامية التي تدعم تطبيق استراتيجيات اللاعنف وصنع السلام. والفصل ليس تحليلاً شاملاً للقوانين الإسلامية أو الشريعة فيما يتعلق بصنع السلام، ولا هو محاولة لتقديم شرح وافٍ لجميع المصادر الممكنة في القرآن الكريم والحديث الشريف التي ترتبط بالسلام في الإسلام. بل إنه يهدف إلى تناول مبادئ ومعتقدات صنع السلام الدينية والتقليدية وممارساتها اليومية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. إن مناقشة هذه القيم

والمبادئ قد يساهم في إنشاء إطار تحليلي ونظري أكبر لصنع السلام مُستمد من الدين والنهج الإسلاميين.

السعي لتحقيق العدالة

في حين أن هذه ليست دراسة دينية للإسلام هدفها استجلاء القيم الإسلامية التأسيسية لصنع السلام واللاعنف، ينبغي علي بالرغم من ذلك أن أعتمد بشكل أساسي على القرآن الكريم والحديث الشريف باعتبارهما أكثر مصدرين دينيين موثوقين ومقبولين في الإسلام. كيف ينظر الإسلام إلى العلاقة بين السلام والعدالة الاجتماعية؟ لقد تم تجاهل هذا السؤال من جانب الكتّاب الغربيين، ويرجع ذلك جزئياً إلى أنهم يميلون إلى التركيز على العلاقة السياسية بين الدول المسلمة وغير المسلمة. إن العدالة الاجتماعية هي مجرد واحدة من عدد من القيم التي تربط الإسلام بالسلام. وقد أشار العديد من العلماء المسلمين وغير المسلمين إلى مبادئ وقيم إسلامية مثل الوحدة والحب الأسمى للخالق والرحمة وإخضاع الجوارح والمسؤولية عن جميع الأعمال، كل تلك القيم مدعومة بآيات كثيرة في القرآن الكريم وتأمر المؤمنين بأن يكونوا صالحين وأسمى من الهوى في تعاملهم مع إخوانهم من البشر. ويوصى بالحب والرفق والتعاطف والصفح والرحمة باعتبارها فضائل الإيمان الحقيقي (أحمد 40,1993). ومن الفضائل المرتبطة مباشرة بصنع السلام العدل والإحسان والرحمة والحكمة[1]. وهناك فضائل أخرى تمت مناقشتها من قِبل عبد الغفار خان مثل العمل واليقين والمحبة. علاوة على ذلك، يؤكد الإسلام على العدالة الاجتماعية والأخوة والمساواة بين البشر (إلغاء العبودية وحواجز العنصرية والعرقية)، والتسامح والخضوع لله والاعتراف بحقوق الآخرين. هذه الفضائل يتم تأكيدها بشكل متكرر في القرآن الكريم وفي سنة الرسول (صلى الله عليه وسلم).

يصنف جورج حوراني (1985) الفضائل الرئيسة التي يعلمها القرآن الكريم:

"التقوى، هذا يعني الخضوع لله والخوف منه؛ والصدق في التعاملات؛ والعدل وتجنب جميع الآثام؛ والعفة. إن حب الله والبشر قلما تتم الإشارة إليها بصراحة، ولكنها متضمَّنة حقاً في جميع الفضائل الأخرى". يناقش هذا الفصل سبع عشرة فضيلة من هذه الفضائل والمبادئ الموجودة في القرآن الكريم والحديث الشريف، فضائل توضح بجلاء صلة بين الإسلام وصنع السلام.

والدعوة الرئيسة للدين الإسلامي هي إلى بناء حقيقة اجتماعية عادلة. لذا، فإن أي تصرف أو عبارة من المسلمين ينبغي تقويمها من ناحية مساهمتها المحتملة في تلك الغاية. في الإسلام يعتبر العمل في سبيل الله مرادفاً للسعي لتحقيق العدل. ويدعو الإسلام إلى سلوك كهذا من قِبل القوي والضعيف على حد سواء. فمن واجب المسلم أن يعمل من أجل العدل وأن يرفض الظلم على المستويين البينشخصي والهيكلي. والآيات القرآنية الكريمة التالية توضح بقوة وجهة النظر هذه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ (16: 90). ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۖ فَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُوا۟ ۚ وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾ (4: 135). ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ (5: 8).

من بين الكلمات الأكثر شيوعاً المرتبطة بالاسم عدل، يدرج خضوري (1984, 6) كلمات مثل قسط، قصد، إستقامة، وسط، نسب، حصة، ميزان. وبحسب معاجم مثل معجم ابن منصور *لسان العرب*، و *القاموس المحيط* لـ فيروزبادي، فإن الفعل عَدَلَ (بأشكاله المختلفة) يعني (1) يعدِّل أو يصلح؛ (2) يستقيم في جلسته أو وقوفه؛ (3) يقوِّم أو يغيِّر؛ (4) ينسحب أو يغادر أو يغيِّر مساره من مسلك (خطأ) إلى آخر

(صحيح)؛ (5) أن يكون مساوياً أو معادلاً، يكافئ أو يساوي؛ (6) يوازن أو يوازي بين شيئين أو يزن أو أن يكون في حالة توازن.

وفي الإسلام، تكمن العدالة الإلهية في الوحي والحكمة الإلهية اللذين ارتبطا بالنبي محمد (صلى الله عليه وسلم). فالعدالة المتجذرة في الحكمة الإلهية يمكن تطبيقها في جميع الأزمنة وعلى جميع الناس. من ناحية أخرى، فإن الأنظمة العامة والقوانين وآراء العلماء التي تم الوصول إليها من خلال الاجتهاد تستلزم تهيؤاً وتفكيراً دقيقاً لمواكبة العالم المتغير (خضوري 1984, 3). لذا، فإن العلماء يوافقون على الطبيعة الإلهية للعدل ولكنهم يختلفون على كيف ينبغي أن يتم تطبيقها على أرض الواقع.

لذا، فإن المسلمين يحافظون على جوهر الاعتقاد بأن المستوى الأسمى للعدل يجب أن يتم إيجاده، مكوناً من مجموعة أسمى من القيم والمعايير والفضائل التي يجب تحقيقها على أرض الواقع. هذا الاعتقاد دفع العلماء إلى البحث عن مقاييس وصيغ للعدل في حياة الإنسان. وكما يناقش ابن خلدون، فإن الأفراد مدفوعون فطرياً إلى البحث عن العدل وهم عادلون بطبيعتهم ـ أكانت هذه "الطبيعة العادلة" موجهة بالعقل والوحي أم عادة اجتماعية (خضوري 1984, 227).

جميع مدارس الفقه المختلفة متفقة على أن العدالة الإلهية هي إسلام محقق بشكل مثالي. هكذا اعتقاد يشير إلى الفرضيات التالية:

1. العدالة معروفة للإنسان من خلال دليل قائم (الوحي والعقل). ومع ذلك، فإن معرفة العدل من خلال الوحي هو الاعتقاد السائد أكثر.

2. أكان العدل هو تجسيد للفضائل الإنسانية الأسمى أو انبعاث مباشر من الله (الكمال)، فهو مفهوم مثالي على المسلمين الالتزام بتحقيقه.

3. أولئك الذين يؤمنون بإله واحد عادل، هم أتباع العدالة الإلهية، وجميع الأشخاص الآخرين هم أهداف تلك العدالة. ويتم فهم العدالة الإلهية على أنها

قوانين إلهية وأبدية ومثالية وموجودة بصرف النظر عن الزمان والمكان، بوصفها خطة لتطبيق شامل لجميع البشر. وحتى الأشخاص الذين لا يؤمنون بإله واحد يمكنهم اللجوء إليه.

4. إن معايير العدل، سواء تم تحديدها بالوحي أو بالعقل، تهدي الناس إلى طريق الحق والباطل، حتى يتسنى للجميع، كل حسب "هداه،" السعي إلى الحق ورفض الباطل من أجل تحقيق الخير في هذه الحياة والخلاص في الحياة الآخرة (خضوري 1984, 192)

إن هذا المفهوم المثالي والشامل للعدالة من شأنه أن ييسر تطور استراتيجيات صنع السلام الإسلامية بسبب تأكيد قوي على المسؤولية الفردية والواجب الأخلاقي الأساسي لمحاربة الظلم. وكانت الخلافة القديمة معروفة بسعيها الحثيث لتحقيق العدالة، على الأخص في فترة حكم الخليفة عمر بن الخطاب، وهي حقبة يوقرها المسلمون جداً، وتقدِّم كذلك نماذج للسعي من أجل تحقيق العدل في المجتمع.

في تتبع المفهوم الإسلامي للعدل من بدايته كدين إلى العصر الحديث، يعرِّف خضوري نهجين رئيسين: النهج العصري (العقلي والإصلاحي) والنهج الإحيائي (المؤمن بالوحي). إن النقاش بينهما لم يكن بالضرورة سلبياً، أو أنهما كانا منافيين لبعضهما، ولكنه كان وظيفياً وتكميلياً في تحقيق تقدم في المجتمعات الإسلامية. إذا قفز النهج العصري متقدماً عن الاتجاه السائد في إصلاحاتهم، فإن النهج الإحيائي يجبرهم على التراجع لإتاحة الوقت لاستيعاب أفكار جديدة.

في التأكيد على مركزية العدل في النهج الإسلامي، أشار العلماء إلى عدد المرات التي تم فيها ذكر تعبير *عدل (أو ظلم)* في القرآن الكريم. على سبيل المثال، يذكر خضوري أنه " يوجد في القرآن الكريم ما يزيد عن مئتي تحذير من الظلم موضحة بكلمات مثل ظلم وإثم وضلال، وكلمات أخرى، وما لا يقل عن ما يقرب من مئة تعبير

يجسد مفهوم العدل إما بشكل مباشر بكلمات مثل عدل وقسط وميزان، وكلمات أخرى كما ذكر آنفاً، أو بمجموعة متنوعة من التعابير غير المباشرة." وفيما عدا وجود إله واحد، لا يوجد مبادئ أخلاقية دينية أخرى مؤكد عليها في القرآن الكريم والسنة الشريفة أكثر من مبادئ العدل والاستقامة والمساواة والاعتدال (1984, 10).

بالرغم من هذا التأكيد الهام على العدل، لا يوجد معايير خاصة في القرآن الكريم والسنة الشريفة توضح كيف يتم إقامة العدل على الأرض. لقد تم الاضطلاع بهذه المسؤولية من قِبل علماء مسلمين حاولوا أن يستمدوا من نصوص رسمية العناصر المعينة اللازمة لإرشاد المسلمين في سعيهم لتحقيق العدل. نتيجة لذلك، فإن العدل هو أحد أكثر المفاهيم دراسة في الإسلام. وقد أوضح بعض العلماء فئات للعدل الإسلامي، في حين تناوله آخرون من حيث ترتيبه زمنياً أو من وجهة نظر متعلقة بالموضوع. على سبيل المثال، في معالجته الشاملة لتعبير *عدل*، يشمل خضوري (1984) تحليلاً موضوعياً صريحاً للأشكال السياسية والدينية والفلسفية والأخلاقية والقانونية والدولية والاجتماعية للعدل. وفي الواقع أن البحث عن فهم ديني معين وتطبيق للعدل في الإسلام هو أحد أهم مساهمات علماء المسلمين على طول التاريخ الإسلامي. وأهم المداخل الدينية إلى العدل المنبثقة من هذا الجهد تم تحديدها من قِبل خضوري: الجبريون Jabarites، أو أولئك الذين يتبعون تفسيراً صارماً للقضاء والقدر؛ جميع الناس وأفعالهم مخلوقة من قِبل الله وحياة الإنسان على الأرض هي بسط لإرادة إلهية؛ القادرون Qadarites الذين يؤكدون أن جميع الناس مخلوقين من قِبل الله، ولكن الإنسان وحده مسؤول عن أعماله، أو ببساطة أن الإنسان مخيّر؛ الممثلون للعدالة المنطقية الذين يجادلون، مثل المعتزلة، بأن الأفراد قادرين على تحديد وتحمّل مسؤولية أعمالهم، وأنه يوجد مستويين للعدالة – إلهية وبشرية (خضوري 1984, 41)؛ والصوفيون (الروحانيون)، الذين يبينون مفهوم العدالة كما هو معرَّف من خلال الروحانية والتأمل. ويؤمن الصوفيون بأن الحق هو أسمى قيمة يمكن استمدادها من "تجربة روحانية تم

اكتسابها من التوحد مع الله وليس من عمل إنساني عادي." ويجسد الحق جميع الفضائل الأخرى. ويُعبَّر عنه على أنه مملكة الله داخل كل شخص، ويمكن تجربته وتناقله من خلال القلب أو الروح أو السر (71). لا ينبغي الحصول على العدالة الإلهية في الآخرة، بل في الحاضر من خلال التفكُّر بنور وبهاء ومحبة الله. وبامتلاك هذه الصفات، يحصل المرء على طمأنينة داخلية ويعرف ضمنياً ممارسة وقوانين العدالة الإلهية.

ويذكّر القرآن الكريم المسلمين باستمرار بفضيلة العدل، التي لا تظهر كمجرد خيار، بل كأمر إلهي (أنظر على الأخص الآيات الكريمة 4: 58، 5: 8؛ 16: 90، 42: 15، 57: 25). إن العدل هو فضيلة مطلقة وليست نسبية، وهي واجب ينبغي السعي لتحقيقه بين المؤمنين ومع الأعداء، كذلك.[2] حول هذه النقطة، نجد القرآن الكريم واضحاً: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾﴾(4: 36). ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾(4: 58). ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾(8:5). ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾(60: 8).

إن التقاليد الإسلامية تدعو إلى مقاومة الظلم من خلال تشريع، وتدخُّل طرف ثالث وتدخُّل إلهي. لذا، فإن الترابط والاعتماد المتبادل بين صنع السلام والعدل ليس بعيداً أبداً عن السطح في الإسلام. فالسلام هو نتاج النظام والعدل. ومفهوم أن السلام لا يمكن تحقيقه بدون عدل يتكرر في أعمال العديد من الباحثين والناشطين في صنع السلام (أنظر Lederach 1997; Burgess and Burgess 1994). إن

واجب النضال من أجل السلام من خلال العدل يقع على الحاكم والمحكوم على حد سواء، وهو التزام طبيعي للبشرية جمعاء (Kelsay 1993). وبذلك فإنه يتوقع من المسلمين أن يهبوا بثبات ضد الظلم. ويعتمد محمد أيوب (1996, 43) على الآية التالية لوصف الواجب الخاص المفروض على المجتمع المسلم فيما يتعلق بالعدل: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴾(143:2). وبناء على هذه الآية الكريمة وآيات كريمة أخرى (55:9, 8:60)، فإن القسط (مفهوم التعامل مع الآخرين بعدل ومساواة وإنصاف) هو عدالة اجتماعية بمعناه الأوسع ـ أولاً في علاقتنا مع الله وثانياً في علاقتنا مع المجتمع. انطلاقاً من وجهات النظر هذه، فإن المسلمين يجدون من واجبهم الديني معاملة بعضهم البعض بالقسط.

ويؤكد محمد أيوب (1996) كذلك على مفهوم الوسط والإنصاف (التشارك في المساواة، إقامة أو طلب العدل) كممثل لسمة العدالة في الإسلام بالاعتماد إلى آيات كريمة مثل: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٨﴾ ﴾(18:3). ويوجد كذلك فرق هام بين العدل والقسط (العدالة والمساواة والإنصاف). فالعدل له كذلك معنى قانونياً من حيث القوانين العادلة. والشريعة هي مقياس يسعى المسلمون من خلاله إلى إدراة ومراقبة نظام عادل. والنقص في القوانين المدوَّنة في الشريعة لا يعتبر كضعف، بل كأسلوب أقوى للعدالة الإجرائية، طالما أن القوانين الإسلامية الاجتماعية والأخلاقية معدَّة لتبقى مرنة لتتيح المجال لتغييرات في المكان والزمان والظروف والتغيُرات (أيوب 1996 , 43). ويوافق العلماء على أن فروضاً مثل الزكاة، وهي مبلغ لتطهير الثروة من أجل إسعاد الفقراء، والأوقاف، وهي العقارات غير المنقولة واستخداماتها لمساعدة الفقراء، أساسيان لتأمين تحقيق العدل.[3]

ويشرح رقيب الزمان (1996) بتفصيل أكثر عن مفاهيم إسلامية محددة تعزز العدالة الاقتصادية: (1) الزكاة، وهي واحدة من أركان الإسلام الخمسة. وهي تعمل

بموجب افتراض أن أي شخص تتوفر له الحاجات الحياتية الأساسية وأسباب الراحة تجب عليه نسبة من ماله (ثروة تجب عليها الزكاة). ينبغي على هؤلاء الأشخاص أن يدفعوا زكاة، والتي يجب أن تستخدم حصرياً لمساعدة الفقراء (أولئك الذين سلموا قلوبهم خالصة للإسلام)، ولاعتاق العبيد ولأبناء السبيل. (2) في حين أن الإحسان التطوعي هو زكاة (بالنسبة لأولئك الذين لديهم ثروة تجب عليها نسبة من المال)، فإن القرآن الكريم يحث جميع الناس على العطاء بسخاء للإحسان من أية ثروة أنعم الله بها عليهم. وهذا العطاء معروف بالصدقة. (3) الوقف هو شكل آخر من الإحسان التطوعي. فالأفراد الذين يمتلكون ثروة قد يتركون جزءاً من ميراثهم للوقف الذي سيتم استخدامه لمساعدة المعوزين المسلمين. (4) وهناك إجراءات أخرى لإعالة الفقراء بما فيها عيد الأضحى، حيث يتم التضحية بأضحية تكفيراً عن الذنوب. (5) يترك المسلمون بموجب وصية ثلث أملاكهم للإحسان.

علاوة على ذلك، يشير زمان (1996, 55) إلى أن هناك أساليب أخرى لتعزيز العدالة والمساواة الاقتصادية يتم تنفيذها من خلال قوانين إسلامية مختلفة تشجع على الدعم والتعاون المشترك. على سبيل المثال: (1) المساعدة؛ (2) بيت المال؛ (3) الديّة، حيث تكون عائلة المذنب مجبرة على دفع مبلغ من المال لعائلة الضحية؛ (4) الضيافة المبنية على أساسي النهج النبوي الذي يوضح الالتزام الاجتماعي في معاملة الضيوف بكياسة ورحابة صدر؛[4] (5) المشاركة التي تلزم المسلمين بتقاسم محاصليهم الزراعية مع أولئك غير القادرين على شرائها. هذا القانون يشجع كذلك الورثة على تذكر المعوزين عند تقسيم ميراثهم (80:4)؛ (6) المعونة التي تقتضي بأن لا يقوم المسلمون فقط بالعطاء لأعمال الخير، بل يقرضون أدواتهم ومعداتهم للمعوزين غير القادرين على شرائها؛ (7) الإرث الذي يعزز العدالة الاقتصادية والمساواة عن طريق توزيع أملاك بالتساوي بين جميع أفراد العائلة (بحسب زمان 1996). وبينما أن بعض هذه القوانين أكثر جوهرية من قوانين أخرى، فإن النهج الإسلامي يعطي أولوية عالية

للتضامن الجماعي من خلال غرس أخلاقيات قوية لمسؤولية اجتماعية اقتصادية مشتركة، كما ينعكس في المداخل التوزيعية والإجرائية إلى العدالة. هذه القوانين والمبادئ تعكس أساساً أخلاقياً ومؤسسياً قوياً وهي مصدر لأساس أخلاقيات صنع السلام في المجتمع المسلم.

إن تعاليم ومبادئ الإسلام تتفق بوضوح مع المفاهيم المعاصرة لمذهب اللاعنف التي تدفع مجتمعات من أجل مقاومة الظلم الاجتماعي. وعلى خلاف المفاهيم الخاطئة الشائعة بين المعارضين لهذا الأسلوب في حل النزاعات، فإن هذا النهج لا يعني الخضوع أو السلبية في وجه العدوان والظلم، كما نوقش من قِبل مجاهدين في نضالات في مناطق مثل فلسطين وأيرلندا الشمالية وجنوب افريقيا. بل إن ممارسات غاندي ومارتن لوثر كينغ، من بين آخرين، تبين بوضوح طبيعة النضال المتشددة لأساليب لاعنفية. يمكن لاستراتيجيات لاعنفية أن تحل العنف الهيكلي المجسَّد في نزاعات اجتماعية معينة، وبذلك تتجاوز الإصلاح الظاهري أو الحلول المؤقتة التي يمكن أن تهدئ التوترات في حين تبقي على نظام ظالم. إن الهدف الأساسي لنظريات ومفاهيم تحويل النزاعات واللاعنف هو التغلب على القواعد الأساسية لأنظمة عنيفة بنيوياً (Galtung 1969)، على الصعيدين الضيق والواسع النطاق، كشرط أساسي لإقامة مجتمع عادل.[5]

التمكين الاجتماعي بعمل الخير والإحسان

إن التمكين عن طريق الإحسان والخير هو كذلك سبيل هام إلى العدل في النهج الإسلامي. لقد كان نمو الإسلام السريع بقدر كبير نتيجة لالتزامه العميق بتمكين الضعفاء، ويبقى دين فعالية اجتماعية ديناميكية من حيث واجبات الفرد والإحساس بمسؤولية اجتماعية. إن النضال ضد الظلم ومساعدة الفقراء والسعي من أجل تحقيق المساواة بين جميع البشر هي فضائل دينية جوهرية ترد في كل جزء من القرآن الكريم والحديث الشريف.[6]

يجب أن يفعل المرء خيراً (إحسان) ليس فقط لأبويه وأقاربه، بل لليتامى والمساكين (القرآن الكريم 17: 24- 26). إن التأكيد في الإسلام على فعل الخير، وليس على القوة والعنف، وترتبط الأعمال الصالحة بالصراط المستقيم وبجميع شمائل النبي (صلى الله عليه وسلم): ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ ﴾ (3: 104). ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ وَٱلصَّـٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾(2: 62).

هناك وفرة من التعاليم الإسلامية فيما يتعلق بكل من العدالة الاجتماعية (التوزيعية أو الإدارية أو المُصلِحة) والتمكين. إن أعمال العدالة الاجتماعية والاقتصادية هامة جداً في الإسلام حتى أنها ترفع إلى منزلة عبادة الله Saiyidain 1994؛ انظر القرآن الكريم 4: 36 - 37). كما تم ذكره، فإن قيمة الزكاة والصدقة ترتبط بمسؤولية فردية وجماعية، وموجهة بشكل خاص نحو مساعدة وحماية الفقراء والنساء (من خلال قوانين الميراث) والأطفال، ولفرض معاملة عادلة للمدينين والأرامل والأيتام (90: 13 ـ 16)، والعبيد (24: 33).[7] إن الإحسان هو عمل صالح مفروض على كل مسلم. قال الرسول صلى الله عليه وسلم: كل سلامى من الناس عليه صدقة كل يوم تطلع فيه الشمس: يعدل بين الناس صدقة" (صحيح بخاري 1992، مجلد 3، كتاب 49، حديث 870). والإحسان مفروض على الأقل في خمس وعشرين آية قرآنية كريمة. جميعها تشجع المسلمين على تحمل المزيد من المسؤولية لمعالجة الظلم الاجتماعي في مجتمعاتهم. على سبيل المثال، ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَـٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى

ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلْبَأْسِ ﴾(2: 177).

على المسلمين واجبات تجاه المحرومين في مجتمعهم: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ۝٦ وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧ وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ ۝٨ ﴾(93: 6- 8).

إن عطف النبي (صلى الله عليه وسلم) على الضعفاء والفقراء كان إلى حد كبير نتيجة لتجربته الشخصية بقدر ما كان من تعاليم القرآن الكريم. وكما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "أنا وكافل اليتم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى وفرَّج بينهما" (صحيح البخاري 1992، مجلد 7، كتاب 53، حديث 224). ولكن ليس هناك نقص في هذه التعاليم في القرآن الكريم: ﴿ فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝٩ وَأَمَّا ٱلسَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ ۝١٠ ﴾(93: 9: 10). إن العطف على المحرومين ومساعدتهم هي آلية أساسية للتمكين الاجتماعي وللحفاظ على إحساس بالانتماء للمجتمع. إن إلغاء العبودية كان مثالاً واضحاً للمبادئ الأخلاقية التي أرشدت المسلمين في تناولهم لقضايا الظلم والفقر والمعاناة الإنسانية.[8]

ويُتوقَّع كذلك من المسلمين أن يحافظوا على علاقات بينشخصية جيدة وشريفة. "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، "ويتصاحب معهم في الله" (الترمذي 1965، كتاب 39، فصل 19؛ كتاب 45، فصل 98). ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝٩٠ ﴾ (16: 90). ﴿ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ (28: 77). وتفسير عبد الله يوسف علي لهذه الآية الأخيرة يوضح الحاجة لعمل الخير: "أنفق مالك في الإحسان وأعمال الخير. فالله هو الذي رزقك إياه، ويتوجب

عليك إنفاقه في سبيل الله [كمساعدة الفقراء والمعوزين والتي هي واحدة من أهم الأعمال في سبيل الله]" (ع. علي 982،1991، تفسير 3407).

ومع ذلك فإن فعل الخير لا يتوقف هناك؛ فهو يشمل واجبات تجاه المجتمع، كذلك. ووفقاً للدين الإسلامي، لا يمكن للأمة أن تحيا بدون القيام بإجراءات عادلة وكافية لمساعدة وإسعاد الأفراد الفقراء والمحرومين والمعدمين في كل مجتمع. وسيكون الهدف النهائي القضاء على معاناتهم وفقرهم.

باختصار، بالنسبة للمسلمين فإن العدل وعمل الخير مع المسلمين وغير المسلمين ميزتان هامتان لممارستهم الدينية. إن الالتزام بالعدل والفضائل المترتبة عليه، والمؤيد من قِبل الرسول (صلى الله عليه وسلم) والقرآن الكريم، يكون ملائماً لتعبئة الجهود من أجل التعاطف والأخلاقيات المشتركة بين المسلمين المعاصرين لتحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية سلمية. إن فهم هذه المبادئ الدينية المكملة مفيد لتحقيق الحل الفعال للنزاعات. إن الآليات اللاعنفية (المحصلة والعملية) لحل النزاعات تم إعدادها لتمكين الطرفين المتورطين في نزاعات بواسطة توفير وصول متكافئ إلى صنع قرار وذلك بتحقيق سيطرة على النزاعات بين الطرفين. لذا، يؤكد كثير من الوسطاء الحاجة إلى وصول متكافئ بالنسبة للطرفين حول طاولة المفاوضات، طالما أن استراتيجيات اللاعنف مبنية على أساس تمكين وحشد وإشراك الشعب في عملية حل نزاعاتهم.

عالمية وكرامة الإنسانية

إن عالمية الإنسانية هي مبدأ أساسي في الإسلام، تم التأكيد عليه بإسهاب في كل أجزاء القرآن الكريم والحديث الشريف، وإعلانه من خلال الإيمان بالمساواة بين الأصول والحقوق والتضامن الأساسي بين جميع الناس. فالبشر يعتبرون الأسمى والأجلّ بين جميع المخلوقات، مع إمكانية المعرفة والعمل الأخلاقي. وجميع البشر يولدون مع

معرفة بالله، والقرآن الكريم منزل لكي يكون وسيلة للناس ليتذكروا أصلهم وليُنَمّوا علاقتهم بالله. البشر هم خليفة الله على الأرض. والقرآن الكريم يذكر ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ (2 : 30) إن البشر هم بيان مشيئة الله على الأرض وجزء من خطة إلهية أكبر. لذا، فإن حماية حياة الإنسان واحترام الكرامة الإنسانية هما أمران مقدسان في الإسلام. ويؤكد القرآن الكريم كذلك على النعمة الموهوبة للبشر: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ (17 : 70). لذا، ينبغي أن تهدف حياة المرء إلى الحفاظ على كرامة واعتزاز الإنسان. وقد أورد العلماء المسلمين عدة آيات قرآنية لإثبات أهمية كرامة واعتزاز الإنسان: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ (95 : 4). ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴿١١﴾﴾ (7 : 11).

ويعتبر التدخل أو العمل من أجل حماية كرامة واعتزاز الإنسان عملاً صالحاً، باعتبار الإنسان كائن خلقه الله ويستحق الاحترام والحماية. "في الإسلام يتمتع كل شخص بحرمة وهو تحت حماية مقدسة إلى أن ينتهك حرمته الشخصية. وبارتكابه جريمة، فإن المرء يزيح بيديه غطاء الحماية والحصانة هذا. ونتيجة لهذه الكرامة الإنسانية فإن الإسلام يحمي أعداءه كما يحمي أطفاله وشيوخه. أنعم الله على البشر بهذه الكرامة كأساس لجميع العلاقات الإنسانية" (داراز بلا تاريخ، 164 مقتبس من هويدي 1993, 27). لذا، عندما تناول نزاعات مبنية على فضائل إسلامية، فإن

تعزيز كرامة الأطراف المتنازعة والحفاظ عليها يغدو دافعاً هاماً في حل النزاعات.

إن الفكرة الأساسية في القرآن الكريم هي أن البشر هم مجتمع واحد. وتعكس عمومية وشمولية الإسلام في التعامل مع البشرية جمعاء. ومع الأخذ بالاعتبار تنوع الثقافات والأديان في العالم، فإن القرآن الكريم يذكر بأن الاختلافات الإنسانية مقصودة بإرادة الله وذلك ﴿ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ (49: 13). لذا، فإن المسلمين يكررون: الله خالق جميع البشر.

المساواة

إن تعاليم الإسلام تتجه إلى ما هو أبعد من تسوية نزاعات على المدى القصير؛ إنها ترقى إلى توحيد البشرية في عائلة واحدة قائمة على أساس المساواة بين جميع الأفراد. هذا المبدأ مبني على فكرة الاتحاد والأصل المشترك لجميع البشر: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ ﴾ (49: 13).

لا يوجد في الإسلام امتياز يُمنَح على أساس العرقية أو العنصرية أو الانتماء العشائري. فالمعياريان الوحيدان للحكم على قيمة الإنسان هما الإيمان والأعمال الصالحة. ويؤكد القرآن الكريم بشكل متكرر على أنه لا فرق بين الناس إلا بتقوى الله، خالق البشرية جمعاء. ويؤكد حديث معروف جداً على مبدأ المساواة هذا. "الناس سواسية كأسنان المشط. ولا فضل لعربي على أعجمي أو لأبيض على أسود أو لذكر على أنثى. الا بالتقوى" (م. علي 1944).

يؤكد النبي (صلى الله عليه وسلم) على الأصل المشترك والمساواة الشاملة لجميع بني البشر: حاجج ابن تيمية، وهو عالم مسلم معروف (1263ـ 1328)، بهذه

العبارات: "إن الرغبة في أن تكون فوق الناس أمر ظالم لأن الناس جميعهم من الجنس نفسه. ورغبة المرء في وضع نفسه بمنزلة أعلى وخفض الآخرين إلى منزلة أدنى هو من الظلم" (الشريف الرضي 1978, 1: 77، وانظر كذلك 12, Kishtainy 1990). يؤكد الإسلام على أن البشر جميعهم أبناء آدم وحواء، وهي نقطة كثيراً ما يستشهد بها الوسطاء والمحكمين التقليدين باعتبارها تذكير بأخوة الأطراف المتنازعة.

حرمة حياة الإنسان

تفترض أساليب صنع السلام بأن حياة الإنسان ثمينة وينبغي حمايتها وبأن الموارد يجب أن تستخدَم لحماية الحياة ومنع العنف. ويؤكد القرآن بصراحة على حرمة حياة الإنسان: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾(5: 32). ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ﴿١٦﴾﴾ (21: 16؛ انظر كذلك 44: 38). ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾(17: 33). ولأعمال المرء نتائج، والحياة هي جزء لا يتجزأ من هدف الكونية العظيمة (29, Saiyidain 1994).

والإسلام ينهى عن تدمير أو تبديد الموارد التي تخدم الحياة البشرية. حتى عندما شن المسلمون صراعاً مسلحاً في الحِقب المبكرة، أمَرَهم حكامهم بأن يتجنبوا التدمير غير المبرر. عندما أرسل الخليفة الأول أبو بكر، رضى الله عنه، جيشه في حملة إلى حدود سورية، نادى قائلاً: "أيها الناس! أوصيكم بعشر ترشدكم في ساحة المعركة. لا تخونوا، ولا تَغُلّو، ولا تغدروا، ولا تُمَثّلوا، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً، ولا شيخاً كبيراً، ولا امرأة، ولا تعقروا نخلاً، ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تذبحوا شاة، ولا بقرة، ولا بعيراً إلا لمأكلة. وسوف تمرون بأقوام قد فرَّغوا أنفسهم في الصوامع، فدعوهم وما فرَّغوا أنفسهم له" (صحيح مسلم، مجلد 3، كتاب 19، رقم 4456؛ وكذلك في الطبري 1969، 3: 226 ـ 27).

وتحت ضغط من أتباعه للذهاب إلى الحرب، نطق الخليفة الإمام علي، كرَّم الله وجهه، بالكلمات التالية: "إذا أمرتكم أن تزحفوا نحو العدو في أيام الحر تقولون 'هذه نار الصيف. أمهلنا حتى ينتهي الحر.' وإذا سألتكم أن تزحفوا نحوهم في الشتاء، تقولون 'هذا برد قارس. أمهلنا حتى ينتهي البرد.' كل هذا وأنتم تفرون من الحر ومن البرد، ولكن، والله، إنكم لتفرون من السيف" (الشريف الرضي 1978, 1: 77؛ 12,Kishtainy 1990). إن إنقاذ الأرواح والصبر والتحمُّل وتجنب العنف هي فضائل تنطوي عليها أقوال الإمام علي كرم الله وجهه.

إن مبادرات صنع السلام في الإسلام تعزز حماية حقوق الإنسان وكرامته وتدعم المساواة بين جميع الناس، بصرف النظر عن عرقهم أو جنسهم أو انتمائهم الديني.

السعي من أجل السلام

يُفهم السلام في الإسلام على أنه حالة من الانسجام الجسدي والعقلي والروحي والاجتماعي، والعيش بسلام مع الله من خلال الطاعة، وعيش المرء مع أبناء جنسه بتجنب الإيذاء. ويلزم الإسلام أتباعه بالسعي لتحقيق السلام في جميع ميادين الحياة. والهدف الأسمى للإلهام القرآني بالنسبة للمسلمين هو إيجاد نظام اجتماعي عادل وسلمي. ولكن كما تم ذكره آنفاً، يوجد شروط معينة يكون من الجائز للمسلم أن يستخدم قوة دفاعية محدودة. "يوجد ظروف يتفكر فيها الإسلام في إمكانية الحرب ــ مثلاً، لتجنب كوارث أسوا مثل حرمان الضمير الإنساني من الحرية ــ ولكن الأمر الأساسي في الحياة هو السلام. وينبغي أن تتجه جميع الجهود الإنسانية بإخلاص نحو تحقيق السلام (164, Saiyidain 1994). ويُرى السلام على أنه نتيجة يجب تحقيقها فقط بطاعة تامة لمشيئة الله. لذا، فإن للسلام تطبيقات داخلية وشخصية واجتماعية، والله هو مصدر هذا السلام والمُحافظ عليه. وبناء على ذلك، فإن المسلمين

يؤمنون بأن الطريقة الأمثل لضمان السلام هي عن طريق التسليم الكامل لمشيئة الله وللإسلام (Kelsay 1993).

إن تجنب العنف والعدوان بجميع أشكالهما كان محوراً أساسياً آخر للفضائل الإسلامية والنهج الإسلامي. وتشدد كثير من الآيات القرآنية الكريمة على هذا المبدأ، من بينها: ﴿كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ٦٤﴾ (5: 64). ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾ (16: 90). ﴿ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ٱلسَّيِّئَةَۚ نَحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَصِفُونَ ٩٦﴾ (23: 96). لذا عندما يتم إيذاؤك بشر فمن الأفضل أن لا ترد بشر، "بل تفعل أفضل ما يصد الشر. فشرين لا يصنعان خيراً" (ع. علي 1991 , 859، تفسير 2934). (من الأفضل اللجؤ إلى الصفح والعفو.) حتى في النزاعات فإن العقيدة الإسلامية تفضّل السلام على الحرب أو العنف: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ٦١﴾ (8:61).

إن السعي لتحقيق السلام واضح كذلك في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وسنته. فسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) تؤيد تفادي العنف وتدعو إلى ضبط النفس. إن هذه التعاليم واضحة في الحديث: "أن يهوداً أتوا النبي (صلى الله عليه وسلم) فقالوا: السام عليكم، فقالت عائشة: عليكم، ولعنكم الله، وغضب الله عليكم. قال: (مهلاً يا عائشة، عليك بالرفق، وإياك والعنف والفحش). (صحيح البخاري 1998، مجلد 8، كتاب 73، رقم 57). إن الصفح والعفو يعتبران كذلك على أنهما أفضل رد فعل على الغضب والنزاعات.[9] وقد كان يُنهى عن استخدام العنف كوسيلة للتعامل مع النزاعات في حياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وفي القرآن الكريم، وكان يتم وضعه من حيث الوسائل كملاذ أخير. وخلال الحقبة المكيّة من حياة الرسول الكريم (610 - 622

ميلادي)، لم يُظهر الرسول (صلى الله عليه وسلم) أي ميل نحو استخدام القوة بأي شكل، حتى من أجل الدفاع عن النفس. بل قاد حملات مقاومة لاعنفية من خلال جميع تعاليمه في تلك الحقبة التي كان فيها المسلمون أقلية. وكانت تعاليم الرسول (صلى الله عليه وسلم) في ذلك الوقت بالذات متمحورة حول فضيلة الصبر والثبات في مواجهة العدوان. ولمدة ثلاثة عشر عاماً اتبع الرسول (صلى الله عليه وسلم) بشكل كامل أساليب لاعنفية، معتمداً على وعظ روحي في التعامل مع العدوان والمجابهة. خلال هذه الفترة، وبالرغم من أنه كان يتعرض للتعذيب واتُهم بالكفر وأهين وتم نفي عائلته ومؤيديه، فإنه لم يلعن أعداءه ولم يشجع على العنف. بل على خلاف ذلك، كانت تعاليمه متمحورة حول الصلاة والأمل بالفرج والسلام. روى ابن عمر رضي الله عنهما أن أحدهم سأل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، "من خير المسلمين؟" أجاب، "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده" (صحيح البخاري 1998، مجلد 1 كتاب 2، حديث 10).[10]

في الإسلام يمتد السعي لتحقيق السلام إلى الشجارات والخلافات الجماعية والبينشخصية. ولا ينبغي على المسلمين أن يستخدموا العنف لتسوية خلافاتهم، بل ينبغي أن يعتمدوا على التحكيم أو على أشكال أخرى من التدخُّل؛ وترشد كثير من الآيات القرآنية الكريمة المؤمنين إلى إحالة النزاعات إلى الله ورسوله (صلى الله عليه وسلم) (أنظر 40؛ 12؛ 5: 95؛ 40: 47 - 48؛ 2: 13؛ 3: 55). ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾ (8: 46).

إن المبادئ والفضائل الإسلامية للسلام لا يمكن تعريفها تماماً بدون إعادة النظر بمفهوم قيمة الجهاد وفهمها. ويذكر Esposito (1988 ,40) بأن مفهوم الجهاد يُستغَل من قِبل الغربيين في وصف الإسلام بأنه دين انتشر بحد السيف، أو بواسطة حرب مقدسة، في حين أن العلماء المسلمين المعاصرين يميلون أكثر إلى شرح الجهاد على أنه ببساطة دفاعي في طابعه.

ويتفق الباحثون بأنه يوجد شروط تجيز استخدام القوة، ولكنهم بقوا منقسمين بشكل حاد بشأن طبيعة الجهاد . وتخلص كثير من الدراسات إلى أن الجهاد لا يعني الاستخدام المستمر للسيف لحل المشاكل مع عدو من غير المسلمين أو بين المسلمين أنفسهم. وبالإضافة إلى الآيات القرآنية الكريمة التي تدل على إمكانية الجهاد السلمي واللاعنفي، فقد ناقشت مذاهب إسلامية مختلفة بأنه يوجد مستويات عديدة للجهاد وبأن الجهاد ضد الرغبات الذاتية والإغراءات والأنانية هو الأصعب في تحقيقه."

صنع السلام

في مجال بناء السلام، بشكل عام، فإن الاتصالات المفتوحة والتي تكون وجهاً لوجه بشأن المشكلات والنزاعات تعتبر مثمرة أكثر من التهرب أو العنف، وتقلل من تكلفة النزاعات بمعالجة جميع مظالم الطرفين المتنازعين. ويلعب طرف ثالث دوراً متمماً في التدخل في صنع السلام عن طريق تسهيل الاتصالات وتقليل التوتر والمساعدة في إعادة بناء العلاقات. ويشجع الإسلام التدخل الإيجابي الفعال، على الأخص بين المسلمين أنفسهم. ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ (49: 9- 10).

تم الاستشهاد بهذه الآيات الكريمة من قِبل علماء يبحثون عن أسس شرعية لاستخدام العنف في الإسلام وبالتالي لدحض فرضيات النهج السلمي. وبالرغم من ذلك، فإن النص القرآني يؤيد مفهوم التوسط والتدخل العادل والمنصف من قِبل طرف ثالث. علاوة على ذلك، فإنه يعكس تجنب الهجوم العدواني باعتباره فضيلة إسلامية جوهرية، ويتمثل ذلك في النص القرآني التالي: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن

صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ (5 : 2). وبكلمات أخرى، لا ينبغي أن يقودك البغض ونقص التسامح إلى أن تصبح معتدياً أو عدوانياً مع الخصم، حتى لو تم صدك عن بيت الله، الأمر الذي يعتبَر عملاً عنيفاً. ووفقاً للقرآن الكريم وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، فإنه ينبغي على المسلمين تسوية نزاعاتهم سلمياً. ﴿ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ ﴾ (4: 128). ودعوة أخرى صريحة إلى صنع السلام والصلح هي: ﴿ لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿١١٤﴾ ﴾ (4: 114).

إن صنع السلام وتسوية الخلافات والنزاع محبذة وجليّة في نهج الرسول عليه الصلاة والسلام. لقد أرشد أتباعه قائلاً: "ليس الكذاب الذي يصلح بين الناس" (صحيح البخاري 1992، مجلد 3، كتاب 49، حديث رقم 857). إن تدخل النبي عليه الصلاة والسلم في حل مشكلة الحجر الأسود في مكة مبني على حديث معروف – بوصفه مثالاً لصنع السلام (بن هشام 1992، 192 ـ 99). إنه يوضح ابتكار طريقة حل مشاكل سلمية يتولاها طرف ثالث (في هذه الحالة، الرسول الكريم نفسه). تنازعت عشائر مكة بشأن بناء الكعبة ورفع الحجر الأسود إلى موقعه المرتفع. وطلبت العشائر نصيحة وتدخل الرسول (صلى الله عليه وسلم) بسبب سمعته كشخص صادق وأمين جدير بالثقة. واقترح النبي (صلى الله عليه وسلم) طريقة بسيطة ولكن مبدعة لحل الخلاف. فقد وضع الحجر على عباءة وطلب من كل عشيرة أن تمسك بأحد أطراف العباءة وأن يرفعوا الحجر مجتمعين إلى الارتفاع المطلوب. ثم وضع الحجر الأسود في مكانه الجديد.[12]

هذا النوع من التحكيم في الإسلام اكتُشِف كذلك من قِبل باحثين آخرين (مثال، خضوري 1955). لقد حدد عدة مناسبات تصرف فيها الرسول (صلى الله عليه وسلم) كمحكّم قبل وبعد النبوة. على سبيل المثال، في واقعة قبيلتي المدينة الأوس والخزرج ، مثّل الرسول (صلى الله عليه وسلم) دور الوسيط بحسب الأعراف العربية وأنهى العداوة بينهما ؛ في التحكيم بين النبي (صلى الله عليه وسلم) وبين بني قريظة (قبيلة يهودية)، اتفق الطرفان على عرض خلافهم على شخص تختاره القبائل. ويخلص خضوري إلى أن تدخل طرف ثالث كان خياراً مقبولاً لإنهاء القتال. إن قرار الطرف الثالث يكون مُلزِماً إذا كان قرارهم غير متأثر بأقاربهم. ويذكر خضوري كذلك حالة تحكيم بين علي، كرم الله وجهه، ومعاوية، والتي تمت المبادرة بها لإنهاء قتالهما.

بإيجاز، تتجنب فضائل الإسلام العدوان والمواجهة العنيفة والتعصب، وتحبذ أساليب صنع السلام واللاعنف لحل النزاعات. إن هذه الفضائل تتفق مع تلك المحددة من قِبل ممارسين وعلماء معاصرين في مجال صنع السلام (دراسات حول السلام وحل النزاعات) باعتبارها استراتيجيات أساسية في مجال حل النزاعات (انظر Laue 1978; Burgess and Burgess 1994).

المعرفة والعقل

تُفترَض العقلانية والمنطق وحسابات الربح والخسارة بأنها شروطاً لازمة لحوار ناجح ولمعظم عمليات حل النزاعات. تميل أساليب حل النزاعات وصنع السلام إلى افتراض أن المدخل العقلاني إلى المشكلات أكثر فاعلية في الوصول إلى اتفاقيات سلمية وفي تقليل الضرر المحتمل الناجم عن النزاعات.

إن الحكمة والعقل هما قيمتان إسلاميتان أساسيتان تردان بشكل متكرر في القرآن الكريم والحديث الشريف. ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ

وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (16 : 125). هذه الآية الكريمة تشجع بصراحة استخدام المنطق المبني على الإيمان، والحوار والكياسة في التعامل مع الآخرين.(13)

ومثل خضوري، يرجع جورج حوراني (1985) إلى تاريخ ومركزية المذهب العقلاني داخل مدرسة المعتزلة [طريق الوحدة والعدل] لأخلاقيات العقل.(14) ويدرك Sachedina (21, 2000) كذلك العلاقة بين الله والبشرية من منظور عقلاني مبني على إلهام يربط العدالة الإلهية مع التفاعل الإنساني. من ناحية أخرى، فقد منح الله البشر حرية اختيار أعمالهم والمسؤولية عنها. هذا الاتجاه في الفكر الإسلامي الفلسفي والديني مرتبط أكثر ما يمكن مع مدرستي المعتزلة والشيعة. فالعقلانيون في المعتزلة يؤمنون بالعقل الإنساني الطبيعي الذي يسمح لهم اكتشاف وتحديد الخيارات الأخلاقية المتاحة لهم. ومن هذا المنظور، فإن البشر هم مصادر مستقلة للمعرفة الأخلاقية. وقد خلق الله البشر ليكونوا قادرين على معرفة الخير والشر بشكل موضوعي. إذن فعدالة الله تعتمد على المعرفة الموضوعية للخير والشر كما يحددهما العقل (المنطق). وكان الأشعري، أو المؤمنون بالوحي، يؤمن بأن اكتشاف العلاقة بين الله والإنسان ونطاق العدالة الإلهية هو أمر يتجاوز المنطق البشري. لذا، بدون تبرير أو تفسير، وبشكل صارم على أساس الثقة والإيمان، فإن المسلمين ينبغي أن يقبلوا إرادة الله وخلقه لكل شيء حولهم، بما في ذلك المعرفة البشرية. في هذا الرأي، الله وحده هو مصدر جميع الأفعال ويزوِّد البشر ببعض الاختيار الطوعي. الفضائل ليس لها مُرشد؛ إنها مشيئة الله التي تظهر وتُفرَض على الأعمال. وكما يفسِّر Sachedina الأمر، "إن العلاقات بين الله والإنسان مؤسسة على استقلالية فردية على النحو الذي ينظمه قضاء إلهي؛ والعلاقات بين البشر هي ضمن قضاء مؤسسات إنسانية مؤسسة على إجماع سياسي بهدف زيادة العدالة الاجتماعية والمساواة" (5, 2000).

إن التفكير بالعلم والسعي لنيله هما فضيلتان أساسيتان في العقيدة الإسلامية

والقرآن الكريم. وتدعم كثير من الأقوال التقليدية هاتين الفضيلتين: "طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة." "أفضل أشكال العبادة هو السعي في طلب العلم" (سنن ابن ماجة [بدون تاريخ]، كتاب 19، حديث رقم 108، 22– 23). "لا خير في عبادة بدون علم، ولا خير في علم بدون فهم، ولا خير في قراءة القرآن بدون تدبّر" (أبو داود 1998، كتاب 20، فصل 1؛ الترمذي 1965، كتاب 19). "التفكر العميق لساعة [بصدق] أفضل من سبعين سنة من العبادة [الآلية]" (ابن ماجة رواه الألباني 1988).

وتحث كثير من الآيات القرآنية على استخدام العقل: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأَيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ (16: 12). فالعقل والتفكير يُعتبران على أنهما سبلاً إلى الحكمة الروحية: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾ إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾ (8: 21 ـ 22).

إن قصة الخلق في القرآن الكريم تعلمنا بأنه عندما زعمت الملائكة بأن آدم سيقوم بأعمال شريرة على الأرض، أخبرهم الله تعالى: ﴿ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ ﴾ (2: 30). من ناحية أخرى، علَّم الله آدم أسماء الأشياء، وهذه قدرة لم تمتلكها الملائكة. لذا، فإن الله قد حبى الإنسان بقدرة خلاقة على العلم.

أكد عدد من المصلحين المسلمين من القرن التاسع عشر على عناصر المعرفة والعقل في الإسلام. على سبيل المثال، توسَّع (جمال الدين القاسمي) و(طاهر الجزائري) حول الأراء الإسلامية الإصلاحية المشابهة لتلك التي نشرها (عبده) و(رضا) و(الكواكبي) في مصر. ومثل (عبده)، حاول (القاسمي) أن يوفق بين العقل والوحي في الإسلام. وحاجج بأن "الإسلام هو دين عقلاني: فالإسلام يدعو الإنسان إلى أن يستخدم العقل؛ وأي شخص يستخدم العقل لدراسة العالم الطبيعي سيغدو أقوى بإيمانه" (Commins

(1986, 406) . وبشكل مماثل، ناقش حسين ناصر (1998) بأن العلم هو أحد أهم المبادئ التي تميز الإسلام.

إن التقدير المذكور أعلاه للعقل والسعي في طلب معلومات جديدة ومعرفة الإسلام يمكن أن يكون موضوعاً رئيساً في حل النزاعات وتقليل العداوة وسوء الفهم بين الخصوم. على سبيل المثال، الأساليب المتنوعة لحل المشاكل في مجال حل النزاعات قائمة على أساس السيطرة على المشاعر وعلى التفكير العقلاني. إن نهجاً كهذا لحل المشاكل العقلاني يمكن أن يتم تطويره بسهولة باستخدام التعاليم الإسلامية في العلم والتفكير العقلاني.

الإبداع والتجديد

تشجع الاستراتيجيات اللاعنفية على الإبداع والتجديد في التعامل مع النزاعات والعلاقات بتوليد خيارات جديدة لا تعرِّض معنى العدالة للخطر. إن الاجتهاد هو مفهوم تم تطويره ليس فقط بين علماء الدين، بل بين مسلمين آخرين كذلك بوصفه وسيلة قوية بالنسبة للمسلمين لحل لاعنفي للنزاعات. في ثلاثينيات القرن العشرين دعا محمد إقبال (1875 ـ 1938)، أحد أهم الشخصيات في الإسلام الحديث وذي المذهب الحديث، إلى "نقل صلاحية الاجتهاد من ممثلين فرديين لمذاهب إلى مجلس تشريعي إسلامي" (إقبال 1930). الاجتهاد هو جهد فكري لتفسير وصية إلهية يقوم البشر بتنفيذها، واعتبر أن الخطوط الرئيسة الأساسية للاجتهاد قد تم تحديدها وتشريعها بشكل تام في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، عندما أعلن عن إغلاق "باب الاجتهاد". دعا (إقبال) إلى إعادة فتح باب الاجتهاد أمام المسلمين. وحاجج بأن إغلاق باب الاجتهاد هو محض خيال مدفوع جزئياً بواسطة بلورة الفكر القانوني في الإسلام، وجزئياً بخمول فكري حوّل مفكرين عظماء إلى أصنام، لا سيما في فترة انحطاط روحي. وقد تنبأ بأن "الإسلام الحديث ليس ملزماً بهذا الاستسلام الطوعي للاستقلال الفكري" (إقبال 1930).

وفقاً لـ خورشيد أحمد، نائب رئيس الجماعة الإسلامية في الباكستان، "لقد أنزل الله مبادئ شاملة ووهب الإنسان حرية لتطبيقها في كل عصر بالطريقة التي تلائم روح وظروف ذلك العصر. ومن خلال الاجتهاد يحاول الناس في كل عصر أن ينفذوا ويطبقوا الهدي الإلهي على مشكلة عصرهم" (12, in Voll and Esposito 1994).

إن فكرة أنه يوجد تفاسير متعددة لمصدر الدين الإسلامي تم الاعتراف بها كذلك من جانب Sachedina (2000)، الذي يناقش بأنه يوجد إمكانيات متنوعة ودقيقة للتفسير. وهو يردد الزعم المتكرر من قِبل المصلحين المسلمين بأن الاجتهاد الفردي هو واجب يمكن أن يمارسه أي مسلم طالما أن الأساليب وتقدير الحجة قويان ومأخوذان من نصوص موثوقة (رسمية). ولكن حقيقة أن هؤلاء العلماء يقدّمون تفسيراً للنصوص القرآنية تضعهم مباشرة في نزاعات مع التقليديين الذين أغلقوا أبواب الاجتهاد.

إن إغلاق باب الاجتهاد يُعتبَر عقبه كبيرة في وجه إحياء تقريباً كل جانب من جوانب الحضارة الإسلامية. لذا، فعند اكتشاف جذور التعددية في الإسلام، يدعو Sachedina (133-34, 2000) لفتح عملية التفكُّر واستخلاص القرارات من الوحي، ويحث العلماء على عدم اعتبار التفسير التاريخي القائم مقدّساً. معظم القرارات الشرعية المتعلقة باستقلال غير المسلمين والتعامل معهم أصبحت غير ذات علاقة في التعددية، وواقعاً للوقت الحالي مترابطاً بشكل متزايد.[15] نشر الفقهاء المسلمين تعاليمهم إما في ظل ظروف من السيطرة أو في محاولات لتملق زعماء، مغفلين الأسس الإسلامية للشمولية والتعددية بما يناسبهم، إضافة إلى المبدأ الأساسي بكونهم "جماعة مرسَلة من الله" يعني حماية حقوق الآخرين وخلق مجتمعات عادلة اجتماعياً وسياسياً بدلاً من البحث عن توسع سياسي أو توطيد (138).

بعد قول ذلك، من المهم توضيح أن الاجتهاد يتطلب ابداعاً ومرونة وقدرة على

التخلي عن المفاهيم القديمة ومواجهة التحديات الجديدة. هذه الميزات هي كذلك متطلبات جوهرية لكثير من جهود صنع السلام (حوار وتوسط وتعبئة لاعنفية وحركات احتجاج). ويؤكد فريد إسحاق (1998) أن المسلمين لا يمكن أن يتوقفوا عن التفكير وإعادة التفكير في بيئتهم أو قبول مفهوم أن باب التفكير الفقهي الإبداعي (الإجتهاد) مغلق. ويسأل: "كيف يصوم المرء من الفجر إلى الغروب عندما ينتهي بك الأمر في مكان لا تغرب فيه الشمس لمدة ستة أشهر؟" (10) سيظل المسلمون دائماً يواجهون إشكاليات وتحديات جديدة مبنية على معرفة جديدة ووعي أعمق.[16].

في حادثة الحجر الأسود، اقترح النبي (صلى الله عليه وسلم) طريقة بسيطة ولكنها مع ذلك مبتكرة لحل النزاعات: لقد جمع العشائر المتنازعة لتتكاتف في رفع الحجر إلى الارتفاع المطلوب. إن حل هذه المشكلة ينطوي على نبذ العنف والمنافسة، وتقدير للإمكانيات الخلاقة لحل مشترك للمشاكل. في الواقع أنه يوجد روايات كثيرة عن تدخلات من جانب النبي (صلى الله عليه وسلم) استخدم فيها هذه المهارات والمبادئ في التحكيم أو الوساطة في منازعات؛ هذه الأمثلة هي بمثابة مراجع وموارد لجهود حل النزاعات.

العفو

إن العفو الذي يهزم البغض والغضب هو فضيلة ذات قدر كبير في الإسلام، وأعظم حتى من العدل (42: 40، 42: 43). في الواقع أن المؤمنين مطالبون بشدة بالغفران حتى عندما يكونون غاضبين. قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): "إن الله ليملأ بالسلام والإيمان قلب من يكتم غضبه وهو قادر على أن ينفذه" "من كظم غيظاً وهو قادر على أن ينفذه، دعاه الله سبحانه وتعالى على رؤوس الخلائق يوم القيامة حتى يخيره من الحور العين ما شاء". (42: 37، انظر كذلك الآية 42: 37 عن الغفران والسيطرة على الغضب). والرسول نفسه، (صلى الله عليه وسلم)، عندما دخل مكة مع أوائل أتباع

الإسلام، ضرب مثلاً للعفو تجاه المكيين الذين حاربوه بإعلانه أن المكان كله ملاذ (صحيح البخاري 1992، مجلد 5، كتاب 59، حديث رقم 603).[17] كان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يدعو دائماً وهو يتعرض للتعذيب في الحِقبة المكية، قائلاً: "اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون."[18]

ويصوِّر العفو بشكل بارز في القرآن الكريم بوصفه الأسلوب الذي ينبغي أن يتفاعل به الناس مع بعضهم البعض: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾ ﴾(7: 199). ويذكر نصاً تفسيراً أن "أكرم عمل للعفو عن العدو هو عمل من هو قادر على الانتقام" (93, Saiyidain 1994).

الرحمة هي سمة أخرى، أو سلوك آخر، متوقعة من المسلم، وواحدة من أكثر السمات المتكرر ذكرها وإحدى صفات الله تعالى. فالله يرحم أولئك الذين يرحمون الآخرين (7، 151). إن الرحمة هي خطوة هامة في عملية العفو والمصالحة. وفضيلة العفو وعلاقتها بالرحمة تدعمها بشكل مماثل قصة عن بعض أتباع الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذين طلبوا منه أن يسأل الله ليصب جام غضبه على المكيين بسبب اضطهادهم وتعذيبهم للمسلمين. وكان رده عليهم: "لم أبعث لألعن أي شخص بل لأكون مصدر رحمة للجميع" (البخاري 4، 175, 9:141؛ ورد في Nurbakhsh 1983, 2، 81). عند تطبيق مبادئ العفو هذه على الحقائق الحالية، فمن الواضح أنه بدلاً من الثأر هناك حاجة لإعادة اكتشاف عمليات وفضائل الرجوع عنه من خلال العفو والرحمة في المجتمع الإسلامي السياسي.

إن مسؤولية الأفراد عن أعمالهم وعملية تحقيق العفو منصوص عليهما بصراحة في الآيات الكريمة التالية: ﴿ وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ

بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾ (6: 54- 55). إن السبيل إلى التوبة هو أن "تتقي الله"، والتي من خلالها تذوب النفس المتعجرفة والغيورة في حرارة تأنيب الذات، وتنصلح بالندم والرجوع إلى الله عن طريق طلب المغفرة لأبناء جنس المرء(111, Sachedina 2000). ويجب كسر حلقة الثأر من قِبل المسلمين لأن "القصاص مصدر حياة" ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾(انظر القرآن الكريم 2: 179) وليس الثأر أوالانتقام (112). في هذا السياق - اللجوء إلى الجهاد في القرآن الكريم كوسيلة للإصلاح أكثر من كونه وسيلة للقصاص - يمكن للأفراد اللجوء إلى الجهاد لإظهار تصميم أخلاقي للعمل من أجل السلام والعدل. لذا، يُتوقَّع من الأفراد أن يبادروا بعملية إصلاح علاقاتهم كجزء من طبيعتهم ومكانتهم في النظام الإلهي، وينبغي أن يتصرفوا بمسؤولية تجاه بعضهم البعض ليحظوا بغفران الله.

إن القصاص مرتبط عادة بمبدأ العفو في النهج الإسلامي. وبشكل عام، فإن القصاص المخفف بالعفو يؤدي إلى الصلح في مجتمع الثقافة الإسلامية. ويعتبَر الاعتراف الخطوة الأولى، كالـ "رجوع إلى الله،" وهو سلوك لطلب الغفران. والاعتراف يعني إخضاع نفس المرء بسرعة ومن ثم طلب الغفران (103, Sachedina 2000). في مجتمع ما قبل الإسلام، كانت إجراءات القصاص تستخدم في المقام الأول لحل النزاعات، مما سبب معاناة هائلة من قتل الأخ لأخيه والانقسام والتدمير. كانت الطبيعة المتطرفة لهذه العقوبات والانتشار المستمر للصراعات عبر الأجيال بحاجة إلى كبح. ويقدِّم القرآن الكريم دليلاً واضحاً للقبائل العربية حول الكيفية التي ينبغي عليهم أن ينفذوا بها قانون القصاص العادل (2: 178).[19]

الأعمال والأفعال

الامتحان الحقيقي في الإسلام هو في العمل. فالأقوال لا تكفي. فالله يجزي أولئك الذين يؤمنون ويعملون الصالحات خيراً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ۝٩٦﴾ (19: 96). ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ (17: 7). فالفرد مسؤول عن أعماله؛ ولا يمكن لأحد أن يقوده أو يتحمل مسؤولية أفعال الآخرين. ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۝١٦٠﴾ (6: 160). ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِي يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَيْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ ۝١٠١﴾ (11: 101). ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ۝٩٧﴾ (16: 97).

وفقاً للإسلام يتحمل المرء ثلاثة أنواع رئيسة من المسؤولية، وسيحاسبه الله على تنفيذها أو الابتعاد عنها: (1) مسؤولية تجاه الله، وتنفذ من خلال أداء الفرائض الدينية بإخلاص؛ (2) مسؤولية المرء تجاه نفسه، عن طريق عيشه بوئام مع نفسه؛ (3) مسؤولية تجاه الآخرين، عن طريق العيش بوئام وسلام معهم.[20]

المشاركة من خلال المسؤولية الفردية والاختيار

إن الخيار الأخلاقي والإقناع العقلاني هما مبدآن إسلاميان هامان يؤكدان على مسؤولية المرء عن أعماله. حتى النبي (صلى الله عليه وسلم) نفسه لم يكن مسؤولاً عن

قرارت الآخرين: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾ ﴾ (9: 129). وإذا لم يقبل الآخرون رسالة الله، فذلك اختيارهم ومسؤوليتهم. والله هو الوحيد الذي يحاسب على خيارات الناس، وحساب الله يوم القيامة يظهر في الآيات 18: 29، 34: 28، 88: 21 ـ 22، 109: 6.

﴿ فَلِذَٰلِكَ فَٱدْعُ وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ ﴾ (42: 15).

إن الإحساس بالاختيار الفردي والدعوة إلى المشاركة يمتدان إلى النظام السياسي، الذي يتوقع فيه الحاكم من أتباعه أن يتحملوا مسؤولية كاملة في محاربة الظلم.[21] أخبر أبو بكر، رضى الله عنه، قومه: "أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإذا أسأت فقوموني." (الترمذي 1959، فصل 53). لذا، فإن الإقناع لا يجعل البشر مسؤولين عن مصيرهم فقط، بل يدعم الأعمال الفردية كذلك.

إن الإقناع استراتيجية هامة في القرآن الكريم، تشدد على المكانة المميزة للعقل والفكر، وتنعكس في كثير من الآيات القرآنية الكريمة التي تقدّم حجج أولئك الذين خالفوا الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وكذلك الدحض المنهجي لتلك الحجج من خلال دليل وإثبات منطقيين (هويدي 1993).

ويثبت Syed Nawab Naqvi (1994) أهمية "الإرادة الحرة" والخيار الحر في الإسلام باستخلاص بديهيات أساسية تدعم هذه المبادئ: "في المشروع الأخلاقي الإسلامي، الإنسان هو أفضل خلق الله"[22] ـ (رواه البخاري، فصل 53؛ كما رواه محمد علي 1944). الإنسان هو خليفة الله على الأرض:

﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ وَإِنَّهُۥ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌۢ ﴿١٦٥﴾﴾ (6: 165). إذن، فالغاية من حياة الإنسان هي أن يدرك المرء وضعه كوسيط أخلاقي مستثمَر مع إرادة حرة وقادر على الاختيار بين الخير والشر، وبين الصواب والخطأ. وبموجب حريته، فإن المرء يمكنه إما أن يدرك حقيقة كونه خليفة الله على الأرض، أو ينكر على نفسه هذا الدور السامي باتخاذ خيارات خاطئة. بكلمات أخرى، سيُعتبَر الناس مسؤولون عن الاختيارات التي يحددوها (Naqvi 1994, 25). لذا، ووفقاً للدين الإسلامي، فإن كل شخص مُنعم عليه منذ خلقه بمقدرة طبيعية (فطرة) للمعرفة والعدل. لذا، فالأمر يعود إلى الأفراد في اكتشاف دورهم في الحياة وكيف سيقدمون خدمات للإنسانية. إن الفطرة توفر توجهاً أخلاقياً. وهناك مسؤوليات وأفعال معينة ستقود هذه الفطرة ليتم تحقيقها أو إظهارها. والفطرة لا تحكم على الخطأ والصواب في إيمان الإنسان، بل تقوّم الاستقامة الأخلاقية للأعمال. وللفطرة القدرة على ربط ودمج المسؤولية الفردية مع الإدراك الأخلاقي والروحي (والذي يوصف بالتقوى – إدراك ودافع روحي وأخلاقي) (Sachedina 82-86, 2000). لذا، فالمسؤولية الشخصية للاختيار البشري هي التي تؤدي إلى الضلال (البعد عن الطريق القويم) وليس استخدام الهبة الفطرية الغالبة للعدالة الإلهية التي أنعم الله بها على كل إنسان. كل شخص يتمتع باستقلالية وقدرة على اكتشاف العدالةالإلهية (3: 86، 3: 90).

وحيث أن الأعمال والمسؤولية الشخصية أساسيان بالنسبة للإسلام، فإن الانخراط في حياة اجتماعية يغدو السبيل الأكثر وضوحاً لأعمال هادفة. لذا، فإنه يتم حث المسلمين على تحسين حياتهم الاجتماعية، ومساندة بعضهم البعض ومحاربة الفقر. إن هذه الأهداف يمكن أن تتحقق فقط من خلال الأعمال، والقيام

بها أو التملص منها هو المقياس الذي يحاسب الله البشر على أساسه. لذا، فإن صنع السلام في الإسلام قائم على أساس إطار من المعتقدات الدينية المتأصلة عميقاً فيما يتعلق بمسؤولية الأفراد عن أعمالهم ومشاركتهم الفاعلة في محيط اجتماعي أكبر.

الصبر

يتم حث المسلمين على أن يكونوا صبورين وأن يرجئوا حكمهم على الآخرين، أكانوا مسلمين أم غير مسلمين. إن الصبر ميزة المؤمنين الذين يُتوقع أن يتحملوا صعوبات هائلة ومع ذلك يحافظون على إيمان راسخ بالله. وينبغي توضيح أن كلمة صبر في اللغة العربية، "تتضمن بضعة معاني من المستحيل التعبير عنها في كلمة إنجليزية واحدة. فهي تشمل (1) الصبر بمعنى كون الشخص مجداً وليس متعجلاً؛ (2) المثابرة الصبورة والثبات والصمود ووضوح الهدف؛ (3) عمل منتظم على خلاف عمل متقطع أو تصادفي؛ (4) موقف مبهج تجاه التكيف مع حالة جديدة سيئة ومتفهم في الحزن أو الهزيمة أو المعاناة، على خلاف التذمر أو الهياج، ولكنه مصان من مجرد الانفعالية وفتور الهمة بسبب عنصر الثبات والصمود." [23]

ويسهب القرآن الكريم حول هذه الفكرة في النصوص القرآنية التالية: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾ (2: 45). ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾﴾ (2: 153). ﴿وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٨٦﴾﴾ (3: 186). ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱصْبِرُوا۟ وَصَابِرُوا۟ وَرَابِطُوا۟ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢٠٠﴾﴾ (3: 200).

ويوجد على الأقل خمس عشرة آية قرآنية أخرى تحث المسلمين على الصبر

والثبات في حياتهم اليومية وفي سعيهم من أجل حياة عادلة.[24] إن الصبر هو فضيلة أساسية في صنع السلام وفي مشاريع التنمية الاجتماعية - الاقتصادية، والتي تكون فوائدها غالباً واضحة على المدى الطويل أكثر مما تكون على المدى القصير.

والصبر مرتبط كذلك بتقديم تضحية فردية وشخصية. ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ ۗ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ﴾ (2: 155). إن الصبر والتحمُّل، كما تم تفسيرهما من قِبل يوسف علي، ليسا مجرد استسلام سلبي (ع. علي 1991 , 62، تفسير 158). "الكفاح في سبيل الحق هو كفاح إيجابي، لأنه في سبيل الله." لذا، فإن الاضطهاد والظلم يمكن مقاومتهما والتغلب عليهما بالصلاة والصبر (يواصل المؤمن إنجاز فروضه كمسلم ويمارس الصبر كنوع من المقاومة). إن الصبر وضبط النفس أفضل من الانتقام. ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "ليس الشديد بالصُّرعة، إنما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب" (صحيح البخاري 1998، مجلد 8، كتاب 73، حديث 135). وحتى عند المجادلة أو الانخراط في نزاع، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا اؤتمن خان، وإذا حدَّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجَر" (مجلد 3، كتاب 43: 18). ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ﴿١٢٦﴾ وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿١٢٧﴾ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾ ﴾(16: 126- 128).

وتعليقاً على هذه الآيات يقول يوسف علي:

يشير هذا الكلام في السياق إلى خلافات ومناقشات، ولكن الكلمات

واسعة بما يكفي لتغطية جميع الصراعات الإنسانية والنزاعات والاقتتال. في أكثر أنواع العدالة تشدداً لا يحق لك توجيه ضربة أسوأ من تلك التي وجهت إليك. ولكن أولئك الذين بلغوا مستوى روحياً أسمى لا يفعلون حتى ذلك... خوفاً من اعتقادك بأن ما يفعله هذا الصبر هو فقط أنه يمنح الخصم أفضلية، فلتعلم بأن العكس هو الصحيح: الأفضلية هي للصابر والذي يضبط نفسه، وأولئك الذين لا يفقدون أعصابهم أو ينسون مبادئهم في التصرف (ع. علي 1991, 670، تفسير 2163).

هذا الأمر القوي يرشد المسلمين عن كيفية الاستعانة بالصبر وضبط النفس في تفاعلهم مع النزاعات، ذلك النوع من الصبر الذي سيمنحهم أفضلية. إن الصبر هو سمة هامة للمؤمنين كوسطاء تغيير في الإسلام. والسمة ذاتها مطلوبة من صناع السلام وأولئك المشاركون في التنمية المُستدامة. إن مساعدة الناس وتعزيز التعايش السلمي في مناطق النزاعات يتطلب الصبر بين الوسطاء والمنتفعين.

الأعمال التعاونية والتضامن

تفترض أساليب صنع السلام بأن الجهود التعاونية لحل مشكلة ما تكون مثمرة أكثر من جهود تنافسية من جانب أفراد. وهناك قول مشهور في الإسلام هو "يد الله مع الجماعة،" والذي كثيراً ما يُشار إليه لتحفيز المتنازعين على التوصل إلى اتفاق ولكسب القوة بالعمل معاً. كما أنه يتضمن الفكرة العملية لتخفيض التكاليف والأضرار التي يمكن أن تنجم عن نزاع ما. هذه الفكرة تستخدم كذلك لصياغة دعم موحد ضد عدو خارجي، ولتحفيز الناس لتجنب الفتنة السياسية والاجتماعية. بشكل عام، يشجع هذا القول النهج التعاوني تجاه تحديات الحياة، بما في ذلك، من المحتمل، مشاريع جماعية من أجل تنمية اجتماعية أو اقتصادية أو لصنع سلام.

إن أسس التضامن في الإسلام أوسع من المجتمع المسلم وحده؛ فجميع البشر لهم أصل مشترك في الله الذي خلقهم جميعاً متساوين. لذا، فإنه ينبغي عليهم مساعدة بعضهم البعض وأن لا يتجاهلوا حاجات بعضهم البعض. ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾﴾ (4: 1).

إن التضامن بين المسلمين هو فضيلة أساسية كذلك، وظهرت في حديث آخر معروف: " انصر أخاك ظالما أو مظلوما، قالوا يا رسول الله هذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما، قال تمنع من الظلم " (صحيح البخاري 1992، مجلد 3، كتاب 43، حديث 623). وقال رسول الله، (صلى الله عليه وسلم)، كذلك: "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه" (صحيح البخاري 1992، مجلد 1، كتاب 2، حديث 12).

هذه دعوة صريحة لتجنب استخدام العنف ومنع اعتداء المسلمين على الآخرين، مسلمين أم غير مسلمين. إن التضامن في المحيط الإسلامي مختلف عن مجرد تضامن قبَلي، أو 'عصبية ـ مساعدة أفراد من القبيلة أو العشيرة أو العائلة نفسها ضد غرباء بصرف النظر عن الظروف،[25] تكون استراتيجيات اللاعنف في الإسلام فاعلة أكثر ما يمكن إذا كانت قائمة على نُهج تعاونية وتضامن سياسي واجتماعي.

الأمـــة

كان مفهوم الأمة أساساً للعمل الجماعي منذ زمن الرسول (صلى الله عليه وسلم). وخلال الحِقبة المبكرة للإسلام في مكة، نشر النبي، صلى الله عليه وسلم، قيم التعاون والجماعية لحشد أتباعه، وللرد بشكل سلمي على اتهامات وهجمات خصومه. إن التآخي والمساواة هما المبدآن المؤسسان لمفهوم الأمة (خضوري 1984, 143).

يحاجج البعض بأن مفهوم الأمة قد تلاشى بسبب الأنظمة السياسية المتنافسة في العالم الإسلامي، وكان يُطبَّق فقط عندما كان المسلمون جميعهم تحت السلطة السياسية ذاتها. ولكن (فريد إسحاق) يجادل بأن "مفهوم الأمة لم يبق حياً فقط بل هو مستمر في إعطاء المسلمين إحساساً عميقاً بالانتماء." واتسعت الأمة لتشمل غير المسلمين. جميع أولئك الذين يؤمنون بالله هم أعضاء في هذا المجتمع كذلك. ويضيف (إسحاق): "كان المجتمع العالمي تحت حكم الله دائماً عاملاً هاماً في الحوار الإسلامي ضد العصبية القبلية والعنصرية" (إسحاق 1998 , 10).[26] ودعماً لهذه الحجة، يؤكد علماء آخرون على أن أهل الكتاب (هذا يعني، المسيحيون واليهود والمسلمون)، كمتلقين للوحي الإلهي، كان يُعترَف بهم على أنهم جزء من الأمة، بناء على الآية القرآنية التالية: ﴿ وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ (23: 52). وميثاق المدينة ـ أول دستور أوجده الرسول (صلى الله عليه وسلم) ـ هو دليل آخر على هذا المجتمع الشامل والمتنوع دينياً.[27]

وقد أرشد النبي، (صلى الله عليه وسلم)، أتباعه في عدة مناسبات حول أهمية التضامن بين المؤمنين والمسلمين. وشبّه علاقتهم كمثل جسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له بالسهر والحمى، أو بالبنيان القوي بتراص أجزائه. "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً" وشبَّك (النبي الكريم) بين أصابعه (صحيح البخاري 1992، مجلد 3، كتاب 43، حديث 626).

لقد اعتُبِر الإسلام دين تحول وتغيير بنيوي، لا سيما في تأثيره على حضارات ما قبل الإسلام. في هذا السياق، انبثق مبدأ الأمة، بمعنييه الخاص والعام، في التاريخ الإسلامي كآلية قوية للتحول الاجتماعي والسياسي (وحيد 1993).

إن مبادرات صنع السلام يمكن أن تحافظ على بنية وهوية مجتمع ما طوال مراحل التخطيط والتنفيذ والمتابعة للتغيير الاجتماعي. لذا، فإن التضامن الاجتماعي يمكن أن يساهم في نجاح العملية بكاملها. وأثبتت فكرة المجتمع المسلم أنها وسيلة للتعبئة

الاجتماعية ونكران الذات، وبالتالي فهي تمتلك إمكانية هائلة للمساهمة في حل النزاعات سلمياً.

إن اللاعنف وصنع السلام قائمان على النُهج التعاونية والجماعية التي تهدف إلى الاستجابة لحاجات ومصالح الطرفين؛ فهما يسعيان إلى خلق روابط مستقبلية وعلاقات واتفاقيات بين الطرفين المتنازعين. وتسمح النُهج الجماعية لضحايا الظلم بأن يمارسوا نفوذاً وسلطة على الطرف الآخر. إن هدف حشد القوة الجماعي هو خلق تغيير في سلوك ومفهوم الطرف الآخر. لقد استُخدِمت هذه الأساليب من قِبل كثير من زعماء الحركات السلمية على مستويات سياسية واجتماعية مختلفة. يستخدم ممارسي حل النزاعات هذا الأسلوب لمساعدة أحد الأطراف في تحقيق أساس قوته. من الواضح أن الأمة توفر وسيلة حشد قوية بالنسبة لمجتمعات مسلمة متنوعة لتحقق العدل وتفرض نفسها سلمياً من أجل إصلاح المظالم الهيكلية.

الشمولية وعمليات المشاركة

يسعى صنع السلام إلى تشجيع منتديات المشاركة والإجراءات الشاملة، معتبراً إياها مثمرة وفعالة أكثر من نُهج صنع القرار السلطوية والهرمية والقائمة على الاستبعاد. إن استراتيجيات صنع السلام مبنية على مساعدة الطرفين المتنازعين على التفاوض على أساس مصالح مشتركة، أو بإستدعاء طرف ثالث لتسهيل هذه العملية.

يعتمد القرآن بوضوح على الشمولية بدلاً من الحصرية في مسألة العدالة، ويُعتبَر المجاهدين أكثر أهمية من القادة (إسحاق 1998). وتتجلى هذه المبادئ في النهج الإسلامي بالاستشارة الجماعية *(الشورى)* في عملية الحكم. فمن خلال الاستشارة العامة أو الخاصة، ينبغي على الحاكم، أو القائد، أن يطلب نصيحة عملية ورأياً من أتباعه قبل اتخاذ قرار. والقادة هم أولئك: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ

﴿شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾﴾ (42 : 38). لقد تم مناقشة الشورى على نطاق واسع من جانب علماء مسلمين، على الأخص أولئك الذين يؤيدون مفهوم أن الديمقراطية ليست نقيض للإسلام. وبالنسبة لهؤلاء العلماء فإن الشورى (1) ليست مجرد استشارة من قِبل الحكام، ولكنها عملية شاملة يُطلَب فيها من جميع أفراد الأمة أن يقدموا آراء في عملية صنع القرار. والشورى، على خلاف الاستشارة، هي فرض؛ (2) تتضمن الشورى جميع الأمور المتعلقة بالأمة؛ (3) تمثل جميع شرائح المجتمع، بصرف النظر عن كيف يختلف وضعهم من حيث النفوذ (أحزاب، جماعات دينية، مسلمين وغير مسلمين، إلخ) عن أهل الاجتهاد، الذين هم فقهاء مسلمين؛ (4) تحمل حرية التعبير في جوهرها. إذا لم يتم ضمان حرية التعبير لجميع الناس، فإن الشورى لا تتحقق. إن معنى الشورى هو التضامن في مجتمع قائم على مبدأ الاستشارة الحرة والحوار الحقيقي مما يعكس المساواة في التفكير والتعبير عن الرأي (هويدي al – Shawi 1992; ورد في 1993 ,117). فالحاكم أو الزعيم ليس ملزماً فقط بالتشاور مع مستشاريه، بل من الواجب عليه أن يشارك الجماهير بالعملية. ويمثل أهل الشورى جميع شرائح المجتمع، على خلاف أهل الاجتهاد الذين هم خبراء في الفقه الإسلامي.[28] وقد شجع الرسول، عليه الصلاة والسلام، المسلمين على التشاور مع بعضهم البعض ومع الفقهاء. وكان يتشاور باستمرار مع مسلمين آخرين ويتبع نصيحتهم، حتى عندما عندما كان يختلف معهم.[29]

لذا، فإن مبدأ الشمولية يؤدي إلى صنع القرار بشكل ديمقراطي. بعض المبادئ الإسلامية التي تتطابق مع صنع القرار بشكل ديمقراطي وشامل هي مايلي:

(1) الحكم في الإسلام للأمة: موافقتها شرط ضروري لاستمرار الحكام. لذا، فإن شرعية الحكم مبنية على رضا وموافقة الأمة أكثر مما هي مبنية على موافقة الخليفة (م. موسى 1967).[30]

(2) المجتمع ككل ـ وليس الحاكم فقط ـ ملزم باتباع الفروض الدينية وبناء حياة طيبة والمحافظة على المصلحة العامة. والآيات القرآنية الكريمة التي تدعم الزكاة تقدِّم دليلاً على المسؤولية المشتركة بين أفراد المجتمع. إن مساعدة الآخرين ومساهمة المرء بجزء من ثروته هما جزء من حقوق وواجبات المسلم الأساسية (الغزالي 2: 306؛ ورد في هويدي 1993, 106).

(3) الحرية حق للجميع. والحرية هي وجه آخر من التوحيد. باعتراف المرء بولائه لله وحده، فإنه يتحرر من جميع الولاءات الأخرى.[31] إن حرية الفرد في اتخاذ القرار هو أمر متوقع ومفضَّل من قِبل النبي، عليه الصلاة والسلام، الذي يقول: " لا تكونوا إمَّعَة تقولون: إن أحسن الناس أحسنّا، وإن ظلموا ظلمنا،" ('Awwa 1983, 215). إذا لم يتم ضمان حرية التعبير، فإن الشورى لا تُمارَس.

(4) جميع الناس متساوون في أصلهم؛ فقد خلقهم إله واحد ويتشاركون على قدم المساواة بالروح الإلهية ذاتها. ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ﴾ (49: 13). وفي خطبته الأخيرة (خطبة الوداع)، قال الرسول، (صلى الله عليه وسلم): "إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد" (ابن هاشم 1992, 361).

(5) ويُمنح الآخر ـ غير المسلم، الذي يساهم من إرثه الإنساني وأوامره المشتركان في الاحترام الذي يتدفق منها، شرعية مجتمعية. وقد وقف الرسول، (صلى الله عليه وسلم) احتراماً عند مرور جنازة، وعندما ذكر له أنها كانت جنازة يهودي، بما قد يعني ضمناً أن هذا الاحترام لم يكن ضرورياً، أجاب: "أليست نفساً؟" (صحيح البخاري، مجلد 2، كتاب

23، حديث 399) [32]. إضافة إلى ذلك، يشدد القرآن الكريم على شرعية الاختلافات بين الناس في عدة آيات أخرى (مثلاً، 11: 118 - 19، 30: 22، 49: 13).

(6) الظلم محظور، ومقاومته فرض. إن الظلم هو أحد أخطر الانتهاكات ـ إنه يخالف الهدف الرئيس وقيمة رسالة الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، في العدل (4: 148، 42: 42، 46: 12).

(7) يُعتبَر التشريع هو الأسمى: إن التشريعات الإسلامية يجب أن تتبع من قِبل الحاكم والشعب على حد سواء. والغاية من التقيد بهذا المبدأ هو حماية الناس من الطغيان (هويدي 1993 ,13).

إضافة إلى الشورى فإن الإجماع هو آلية هامة لصنع القرار في الإسلام. إن المبدأين، الراسخين في ممارسات الرسول الشخصية، (صلى الله عليه وسلم)، يدعمان عمليات التعاون وصنع السلام أكثر من السلطوية أو التنافسية أو إجراءات المواجهة.

هذين المبدأين في العقيدة الإسلامية والنهج الإسلامي يشجعان على مشاركة ومسؤولية شعبية في المجتمع والسياسة، وليسا تحملاً سلبياً في وجه العدوان. في الواقع أنه من واجب المسلم مقاومة الظلم والعمل ضده. وقال النبي (صلى الله عليه وسلم): "أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر." علاوة على ذلك، وبصرف النظر عن مستوى أو طبيعة النزاعات (بين الأشخاص في المجتمع أو اجتماعي سياسي)، فإن الإجماع والشمولية أكثر فعالية من السلطوية في حل النزاعات أو تنفيذ المشاريع.

التعددية والتنوع

إن التعددية والتنوع هما من بين القيم الجوهرية للدين الإسلامي والنهج الثقافي. ويؤكد القرآن الكريم على التنوع وتفاوت الاختلافات القائمة على أساس نوع الجنس

(ذكر/أنثى) (49: 13؛ 53: 45)، ولون الجلد واللغة (30: 23) والإيمان والمنزلة (64: 2، 6: 165). ويُشاد بالانسجام بين الفئات الاجتماعية والمجتمعات المختلفة، وتُستنكَر المنافسة والسيطرة من جانب على الآخر (2: 213، 10: 19، 7: 38، 13: 30، 16: 63، 29: 18، 35: 42، 41: 42، 64: 18). ويشدد القرآن الكريم على أن الاختلافات هي أمر طبيعي في الحياة البشرية وجزء من تدبير الله للبشرية. لذا، فإن الاختلافات العرقية والقبلية والقومية ليس لها تأثير حقيقي على القرب إلى الله. إن مدى ودرجة الإيمان هما المعيار الوحيد الذي به ستتم محاسبة الجماعات المختلفة. إن وجود الاختلاف بين الناس هو افتراض أساسي في الإسلام. ويستشهد العلماء بقول الرسول الكريم: "اختلافات أمتي رحمة" (هويدي 1993, 23).[33]

من أجل الحفاظ على هذا التنوع بين الناس، فإن القرآن الكريم يشدد بشكل متكرر على احترام وحماية أهل الكتاب، وقد أكد الرسول، صلى الله عليه وسلم، على ذلك "يوم القيامة سأكون أنا نفسي خصيم أي شخص يظلم شخصاً آخر في ذمة الإسلام، ويفرض عليه أعباء مفرطة" وردت في (al-Baladhuri 1866, 162; Sachedina 2000). وقد أيّد الرسول، عليه الصلاة والسلام، كذلك وحدة وانسجام الإسلام مع أديان أخرى: "الأنبياء إخوة لعلات (بفتح العين) أمهاتهم شتى ودينهم واحد" (ابن هشام 1992، 501- 504).[34]

لذا، فإن الاختلافات بين الناس هي ميزة حتمية للإنسانية وجزء لا يتجزأ منها. ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾﴾ (11: 118). هذه الاختلافات مرتبطة تماماً بالإرادة الحرة التي وهبها الله للإنسانية، حيث يُتوقّع أن يختلف الناس ليس فقط في الجنسية والانتماء، ولكن كذلك في التعبير عن دينهم والطريق التي يختارون اتباعها (انظر كذلك في القرآن الكريم 10: 99). إن هذا المبدأ

للإرادة الحرة ومسؤولية الفرد عن جميع أعماله تنعكس في القرآن الكريم: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ (16: 93).

التسامح مع "الآخر"، أو المؤمنين غير المسلمين (أهل الكتاب) مقبول ومشدد عليه مراراً وتكراراً في الإسلام. ويتم تكرار سمة أتباع الديانات المختلفة في القرآن الكريم والحديث الشريف. ومطلوب من المسلمين أن يتذكروا بأنه لا يوجد فرق في معاملة أفراد الديانات الأخرى إلا في إيمانهم وأعمالهم (3: 113 - 114، 2: 62، 5: 68). ويدعو القرآن الكريم المسلمين إلى التخلي عن الاقتتال والتعايش بسلام مع أشخاص من ديانات أخرى. ويعيد التأكيد على صحة شرائع العقائد الأخرى ويطلب من أتباعه أن يحترموا كتبهم المقدسة. في الواقع أن انتشار الإسلام من خلال الدعوة في آسيا وافريقيا أو منطقة المحيط الهادئ حدث بشكل أساسي بين غير المسلمين. وفي ظل هذه الظروف لم يكن بإمكان الإسلام البقاء أو الازدهار بدون أن يكون تعددياً بشدة وقادراً على التسامح مع التنوع (إسحاق 1998).

هناك عدة آيات قرآنية تدعم هذا المفهوم القوي للتعددية في الإسلام. بعض هذه الآيات الكريمة تتلو:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ (3: 64)

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَىْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا

وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٦٨﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾ ﴾(5: 68- 69).

سادت التعددية في المجتمع الإسلامي المبكر. ولم يكن هناك شريعة إسلامية أو دستور إسلامي، ولا توحيد (قياسي) للشريعة الإسلامية. وانبثق عن المذهب السنّي أربع مدارس فكر شرعية، ولم يكن أي منها مقتصراً على شرائع قانونية بحتة (إسحاق 1998). في الواقع أنه يُستعان بالقرآن الكريم لإضفاء الشرعية على الاختلاف. وقد تعايشت عدة تفاسير للقرآن الكريم في وقت واحد في عدة مناطق. من ناحية أخرى، لم يكن الإسلام متسامحاً مع غير المؤمنين أو الكفّار. وعبر التاريخ كان يتم التضييق على أولئك الذين يتهمون بالكفر ومعاقبتهم من قِبل الحكام وأتباع آخرين.

إن ميثاق المدينة، الذي تم التعاقد عليه بين الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، وبين القبائل المختلفة، مثال للمستوى الرفيع للتسامح واحترام الاختلاف الذي يفترضه الإسلام. وبموجب الميثاق يتم اعتبار جميع القبائل المسلمة واليهودية (من الواضح أنه لم يكن هناك قبائل مسيحية مشمولة في ذلك الوقت، ولكنه كان بمثابة مبدأ مرشد للتعامل مع القبائل المسيحية فيما بعد) مجتمعاً واحداً، ولكن تحتفظ كل قبيلة بهويتها وتقاليدها وعلاقاتها الداخلية. وتم استكمال الميثاق بمجموعة من القوانين مستمدة من القرآن الكريم والسنة الشريفة لحماية حقوق كل جماعة. إن حرية الدين وحق عدم الاتهام بذنب بسبب عمل حليف كانا من بين الحقوق المُصانة.

إن التعددية في الإسلام تظهر في الإعتقاد بأن الناس هم مجتمع واحد (أمة واحدة)، مرتبطة بهوية أخلاقية وروحية وليس بأية فئة أخرى (مثل العِرق أو الأصل أو الجنس [ذكر/أنثى]). ويذهب Sachedina إلى أبعد من ذلك حتى في رفضه تفسيراً ضيقاً لآيات القرآن الكريم تشير إلى خلاص المسلمين فقط. ويدحض مفهوم أن مبدأ "ديني فقط

هو الحقيقي" موجود في القرآن الكريم أو المعتقد بأن الإسلام يعتمد فقط على الحقائق التي تم تلقيها من الوحي، وأن الإسلام فقط هو الذي يمتلك القيم الجوهرية الضرورية لتحقيق الكمال الديني. وبدحض هذه المبادئ الثلاثة المناوئة للتعددية، يعيد تفسير الآيات القرآنية التي تم استخدامها تاريخياً لدعم هذه المبادئ (2000 , 37- 40). على سبيل المثال، يفسر بأنه عندما يقوم المعلقون والمفسرون بشرح مصطلح إسلام، فإنهم يحصرونه بالمجتمع المسلم بدلاً من شرحه باعتباره تسليم وخضوع لله تعالى، بما يشتمل عادة جميع الموحدين (الأشخاص الذين يؤمنون بإله واحد ويكونون على علاقات سلمية مع المسلمين). مثال آخر للتغيير في التفسير هو استخدام مصطلح *الكفار*. وقد أشار تاريخياً إلى العرب الوثنيين الذين حاول المسلمون هدايتهم. من ناحية أخرى، وبمرور الزمن، بدأ المفسرون بنشر المصطلح ليشمل المسيحيين واليهود. هذا الميل يخالف تعاليم الرسول، عليه الصلاة والسلام، واعتراف القرآن الكريم المساوي بأهل الكتاب.

يشدد القرآن الكريم بشكل متكرر على أن "البشر هم أمة واحدة." ومن بين المبادئ التي يحددها Sachedina (2000 ,25-23) بوصفها أساس التعددية الدينية في الإسلام، ما يلي: (1) وحدة البشر في ظل إله واحد؛ (2) خصوصية الديانات التي جاء بها الأنبياء؛ (3) دور الوحي (القرآن الكريم). وكما يؤكد Sachedina، فإن هذه المبادئ لا تنكر التناقضات التي يمكن أن تتواجد بين الأديان، ويعترفون بوحدة البشرية والحاجة إلى العمل من أجل فهم أفضل بين المؤمنين. إن مفهوم حرية العقيدة في مسائل الإيمان هو حجر أساس للمفهوم القرآني للتعددية الدينية، على المستويين بين الديانات وضمن الديانة الواحدة. إن هذه المبادئ تشكل قاعدة قوية للمداخل الإسلامية إلى الحوار والتفاهم بين الأديان.

من المبادئ ذات الأهمية الحاسمة لاستراتيجيات صنع السلام وممارسات حل النزاعات، هناك سبعة رئيسة (أصول) مستمدة من القرآن الكريم تدعم التعايش والتسامح (هويدي 1993, 202):

(1) الكرامة الإنسانية جديرة باعتراف مطلق، بصرف النظر عن دين المرء أو عرقه أو مذهبه (انظر الآية الكريمة 17 : 70). هذه الكرامة هي حصانة للفرد ممنوحة من الله.

(2) جميع البشر مرتبطين بأصل مشترك ونشأوا منه (4 : 1، 5 : 32، 6 : 98).

(3) إن الاختلافات بين الناس أمر مقصود من قِبل الله وتشكل جزءاً من تدبيره للبشرية. والاختلافات العرقية والعنصرية والثقافية، إلخ، هي جزء حقيقي ومكمل للحياة (10 : 99، 11 : 188، 199، 30 : 22).

(4) يعترف الإسلام بالديانات الأخرى ويؤكد على مصدرها الموحَّد (2 : 136، 42 : 13).

(5) يتمتع المسلمون بحرية الاختياروالقرار بعد الدعوة إلى الطاعة أو عندما يتم تسليم رسالة الإسلام (انظر الآيات 2 : 256، 17 : 107، 18 : 29، 109 : 4 ـ 6)

(6) الحساب يخصّ الله تعالى وحده وفقط في يوم الحساب (16 : 124، 31 : 23، 42 : 48، 88 : 25 ـ 26).

(7) يجب أن يقوم المسلمون بأعمال صالحة وأن يمارسوا العدل والقسط في تعاملاتهم مع جميع الناس (4 : 135، 5 : 8، 60 : 8).

إن الاختلافات في الإسلام أمر مسلَّم به. لذا، لا يوجد تبرير لانتهاك حقوق الناس في حقوق الوجودية أو الهوية بالاعتماد على انتمائهم الديني (42 : 15). وجهة النظر هذه تفسِّر لماذا لم يتم القضاء على الإسلام أو إفساده من قِبل العديد من الثقافات

التي واجهها عند انتشاره عبر الحضارات. بل إنه أوجد حضارة جديدة. لقد كان الإسلام متعدد الثقافات وتعددي نظرياً وعملياً. من المتوقع أن يتسع صدر الثقافات الإسلامية المتنوعة في آسيا وأفريقيا وأوروبا لاختلافات بعضها البعض، وكذلك لاختلافات غير المسلمين في مجتمعاتهم. وللأسف أن نظرة العالم "المركزية والضيقة"، كما تم تحديدها من قِبل حركات اجتماعية وسياسية لأقليات في مجتمعات إسلامية، قد تفوقت على هذه الرؤية للتسامح في العالم الإسلامي المعاصر (Kadi 1998).

ولا يزال علماء المسلمين يتشبثون بعلاقة الإسلام بأفكار التسامح والاختلاف. على سبيل المثال، يوضح (فريد إسحاق) التشكك فيما يتعلق بالتنوع ونتائجه بالنسبة للمجتمع المسلم. ويحذر من قبول تلقائي لجميع الاختلافات بدون حسن تمييز بناء على منطق الشرائع والممارسات الإسلامية. ويشير إلى أن التحدي الديني الأول بالنسبة للمسلمين يكمن في فهم أين يجب وضع القيود على التنوع وقبول التغييرات (مثال، إمامة النساء لصلاة الجمعة). ويجادل أساساً بأن القيم والثقافات الغربية ترتكز على التعددية، التي يراها كامتداد للسيطرة الغربية على ما يسمى العالم النامي. ويقترح بأن قبول التنوع لا يكون مجرد استعداد لتقبل كل فكرة أو ممارسة جديدة. بل يجب توجيهه نحو أهداف معينة، مثل تحرير البشرية من ظلم واستعباد بشر آخرين، بحيث يكون الناس أحراراً في عبادة الله بطريقتهم الخاصة (إسحاق 1998).

في صنع السلام، يكون التنوع وتحمُّل الاختلافات مبدآن جوهريان. يأمل صنَّاع السلام بإعادة الناس إلى الوعي بأنهم مختلفين وبأنه لا ينبغي أن تشكل هذه الاختلافات أساساً للتمييز أو التحيز. علاوة على ذلك، من الظلم والأذى أن تحرم الناس من حقوقهم بسبب قوميتهم أو عرقهم أو دينهم أو عقيدتهم. هذه القيم شكلت أجزاءً لا تتجزأ من الإسلام منذ بداياته. وباختصار، فإن التنوع وتقبُّل الاختلافات هي مشيئة الله، حيث أنه خلق جنساً بشرياً متنوعاً أكثر من كونه موحداً.

خاتمــة

إن الفرضيات والمبادئ السابقة تشكل جزءاً فقط من أسس حل النزاعات واللاعنف في الإسلام. جميع هذه المبادئ مترسخة جيداً في النصوص والقوانين الإسلامية (القرآن الكريم والحديث الشريف). ويُظهر Satha-Anand صلة الإسلام باللاعنف وصنع السلام: "إن الإسلام بحد ذاته تربة خصبة للاعنف بسبب ما يكمن فيه من احتجاج سلمي وانضباط شديد، ومشاركة ومسؤولية اجتماعية، وصبر وتضحية بالنفس والإيمان بوحدة المجتمع المسلم والإيمان بوحدة المجتمع المسلم ووحدة البشرية" (1993b, 14).

إن الإطار الإسلامي لصنع السلام المطبَّق على سياق التنمية الاجتماعية الاقتصادية للمجتمع يمكن أن يعزز أهدافاً مثل زيادة التضامن بين أفراد المجتمع؛ وسد فجوة الظلم الاجتماعي والاقتصادي؛ وتخفيف معاناة الناس وإنقاذ أرواح بشرية؛ وتمكين الناس من خلال المشاركة والشمولية؛ وتعزيز المساواة بين جميع أفراد المجتمع؛ وتشجيع قيم التنوع والتسامح.

من شأن مبادرات صنع السلام والتنمية الاجتماعية - الاقتصادية في مجتمع إسلامي أن تستفيد كثيراً إذا ما تم دمج ما تقدم من مبادئ إسلامية في مراحل التخطيط والتنفيذ والتقويم. وفي الوقت الحاضر، هذه مثاليات وليست ممارسات واقعية. إن واقع الحال في معظم المجتمعات المسلمة اليوم هوأبعد ما يكون عن تحقيق هذه المبادئ. وكثيراً ما ناقش علماء المسلمين المعاصرين بأن العديد من مسلمي الوقت الحاضر لا يبدو أنهم يتبعونها في حياتهم اليومية.[35] وبالرغم من ذلك، فإن هذه المثاليات ماتزال قائمة ويتم نقلها إلى الأجيال المتعاقبة من خلال قيم ثقافية ودينية. في الواقع أن كثير من الإحباط بين العديد من المسلمين ينشأ من الفشل في تطبيق هذه الشرائع في مجتمعاتهم.

في هذا الفصل، وفي الفصل السابق، رأينا الفجوة الكبيرة بين المداخل المحتملة لممارسة الإسلام للاعنف وبين الفهم الدارج بين الغربيين باعتباره دين يميل إلى الحروب. هذا الانقسام يثبت الحاجة إلى "مجتمع من المفسرين" أقوى وأكثر متانة في دراسة الإسلام وصنع السلام، فضلاً عن علماء يحاولون صياغة الدين الإسلامي والقيم الشرعية في إطار من صنع السلام واللاعنف بدلاً من الحرب. إن الجهود المبذولة لبناء بدائل لا عنفية مشروعة ـ اجتماعية ودينية وسياسية ـ في حل النزاعات الداخلية والخارجية في المجتمعات المسلمة، هي نقطة بداية لاستراتيجيات اجتماعية ـ اقتصادية.

يُظهر الدليل بوضوح بأن الإسلام كدين يفضي إلى أساليب اللاعنف وصنع السلام من خلال شعائر وشرائع شتى. على سبيل المثال، صلاة الجمعة الأسبوعية هي مكان طبيعي للاجتماع استخدمه العديد من القادة السياسيين والحركات السياسية (Satha-Anand 1998). وقد بدأ علماء مثل Satha-Anand (I993a,b)، Robert Johansen (1997)، Ralph Crow و Philip Grant وسعد ابراهيم (1990) بدراسة الشريعة والدين الإسلاميين لتحديد شعائر وشرائع أخرى يمكن أن تكون مصدراً فعالاً لأعمال اللاعنف، مثل (1) شعائر الصيام، والتي هي تدريب رائع للإضراب عن الطعام؛ (2) الصلوات المفروضة لوقوف المصلين المألوف على شكل خطوط متوازية لإعداد الناس للمشاركة في أعمال منضبطة؛ (3) الأناشيد الدينية التي يمكن أن تغدو منفذاً إلى مسيرات واجتماعات واعتصامات سلمية. هذه التطابقات تدعم فرضية أن استراتيجيات صنع السلام، مجتمعة مع مبادرات تنمية اقتصادية واجتماعية، يمكن، ويجب أن تكون قائمة على أساس تقاليد ومعتقدات أصيلة ومحلية. ومن أجل أمثلة ملموسة عن هذا التطبيق، انظر دراسات الحالات الثلاث لصنع السلام في المجتمعات المسلمة في الجزء 2.

أخيراً، هناك تحديان يواجهان المسلمين اليوم: تحديد العقبات التي تعيق تقدمهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، وإعداد وتنفيذ استراتيجيات وتدخلات فاعلة ضمن إطار المبادئ والقيم المذكور أعلاه للتغلب على هذه العقبات. وبتحديد مبادئ وقيم صنع السلام في الشريعة الإسلامية، تصبح مسألة مجرد وجودها غير ذات علاقة. لذا، يمكننا أن ننتقل إلى دراسة تطبيق هذه المبادئ في سياقات يومية وتحديد العقبات التي تحول دون تطبيقها.

II

التطبيقات الاجتماعية والسياسية والثقافية لاستراتيجيات اللاعنف في المجتمعات المسلمة

مبادرات صنع السلام في المجتمعات الإسلامية

هناك الكثير من الأمثلة الفردية والمحلية والإقليمية لتطبيق قيم صنع السلام واللاعنف في المجتمعات المسلمة. في هذه الأمثلة غالباً ما ينعكس دور الشريعة والقيم الإسلامية بطريقة أو اثنتين: الأولى، في إطار ديني مباشر يكون فيه الوسطاء والمشاركين من المسلمين المتقيدين بالقوانين والشرائع. في هذه السياقات، يتم تنفيذ قيم صنع السلام في حل النزاعات. إن حل النزاعات التقليدي انطلاقاً من الشريعة هو مثال كلاسيكي على إطار يكون فيه الوسيط ـ المحكّم شخصاً متديناً يمكنه الاستعانة بدراية بالقرآن الكريم للإرشاد والتيسير. هناك مثال آخر على الاستخدام المباشر للقيم الإسلامية وهو شكل من حل النزاعات التقليدي الجاري في العالمين الإسلامي والعربي والقائم على أساس معايير وقيم قبلية وتقليدية (العرف). في هذه العملية يطبق الوسطاء قيماً ومبادئ ثقافية إسلامية وعربية مستعينين باستشارات دينية واضحة. وينبغي ملاحظة أنه لا يوجد في الحياة اليومية للمسلمين العرب حدود راسخة بين هذه الأنواع من حل النزاعات. وتوجد القيم والمعايير الدينية والثقافية في جميع التفاعلات.

ثانياً، إن استخدام الشريعة الإسلامية ينعكس في الإطار الثقافي أو الاجتماعي أو المهني أو السياسي الذي يستخدم فيه الطرف الثالث أو المتنازعون القيم الإسلامية بشكل مباشر أو غير مباشر لحل نزاعاتهم. إن برامج صنع السلام وحل النزاعات (ورشات عمل تدريبية) التي تديرها عدة منظمات محلية وأجنبية في المجتمعات المسلمة هي أمثلة جيدة لهذا الإطار. وقيم صنع السلام واللاعنف هي جوهر هذه البرامج التدريبية، حيث يكون المشاركون عادة من المسلمين.

ومن أجل هذه الدراسة تم تصنيف قيم ومبادئ صنع السلام في المجتمعات المسلمة إلى ثلاثة مستويات من الوساطة: التقليدي (ثقافي اجتماعي)، ومهني وسياسي. بالنسبة لحل النزاعات الثقافية والاجتماعية، تُفهَم قيم اللاعنف وصنع السلام على أنها جزء من بنية الحياة اليومية في المجتمعات المسلمة. إن المؤسسات الثقافية والاجتماعية للوساطة والتحكيم والصلح هي عناصر لا تتجزأ من بنية المجتمعات المسلمة، ويمكن تتبعها في الأعراف البدوية والقوانين القبلية والمجتمع، حتى قبل انتشار الإسلام. وكثير من القبائل في الشرق الأوسط لا تزال تستخدم هذه الآليات في حل نزاعاتها.

وتم تقديم مثال على هذه الأساليب التقليدية في مجتمع قبلي من قِبل نائب المحافظ إلى جانب ثلاثة من الزعماء التقليديين المحليين الذين شاركوا في حلقة تدريبية لحل النزاعات لدبلوماسيين مصريين في خريف 1994 في مرسى مطروح (منتجع بحري يبعد حوالي 125 ميل عن الحدود الليبية). لقد كان هدف هذا المؤتمر البحث عن أرض مشتركة ومقدمة للتدريب على حل النزاعات. وقد كان منظموه يتوسطون ويحكمون في النزاعات بين القبائل منذ ستينيات القرن العشرين. وكانوا، بكلماتهم الخاصة، "يهدفون إلى المحافظة على الانسجام والاستقرار في القبيلة." وقد وصفوا استخدام الأساليب غير القسرية من قِبل الأطراف الأضعف للتأثير على قرار الزعماء في قضايا معينة. وكان الصيام والمقاطعة (اجتماعية وسياسية واقتصادية) من

ضمن الأساليب المحددة، من قِبل القادة المشاركين بوصفها وسائل فاعلة في معالجة اللاتوازن في القوة، والذي كان غالباً يشكل عقبة كبيرة في تسوية النزاعات. وفي حل هذه النزاعات القبلية، يتبع الوسطاء والمحكمون عرفاً قبلياً يتضمن الاستعانة بالعديد من الآيات القرآنية والحديث الشريف لدعم مزاعمهم وقراراتهم واستراتيجياتهم. وسيناقش الفصل 3 أكثر دور وديناميكيات وأهداف عمليات حل النزاعات التقليدية في المجتمعات العربية المسلمة، كما يسلط الضوء على دور الدين الإسلامي والقيم الثقافية في هذه المجتمعات.

إن *ورش التدريب الاحترافية* في صنع السلام وحل النزاعات انتشرت في بلدان غير غربية منذ نهاية الحرب الباردة (أبو النمر 1996b).[1] هناك تقارير عن مئات ورشات التدريب في صنع السلام شارك فيها آلاف من دول مثل الأردن ومصر وتركيا والمغرب ولبنان والفلبين وأندونيسيا وفلسطين. ولم يلمس معظم المشاركين في هذه الورشات التدريبية أن مفاهيم حل النزاعات واللاعنف لا تتفق مع الإسلام كدين أو كنهج ثقافي.[2] وعلى خلاف ذلك، ففي كل ورشة أدرتها بين 1993 و 2001 استشهد المشاركون المسلمون بالقرآن الكريم والسنة النبوية لدعم صحة هذه المبادئ وقابليتها للتطبيق في بيئاتهم الثقافية الإسلامية.[3]

في ورشة حل النزاعات التي عقدت في مدينة غزة، توقَّع بعض المدربين من أستاذ من الجامعة الإسلامية هناك بأن يقاوم فكرة حل النزاعات واللاعنف أكثر من مشاركين آخرين. ولكن اتضح أنه كان من بين أكثر المشاركين تحمساً. وعلق قائلاً "هذه القيم غالباً ما يتم تكرارها في الخطب الأسبوعية في المسجد. وورشتكم التدريبية هي مجرد طريقة لتفعيل تلك المهارات منهجياً، بحيث تغدو في متناول جميع شرائح المجتمع."[4]

في تلك الورشات التدريبية، لا سيما في الأردن وفلسطين، اقترح المشاركون الاستعانة بالأئمة المحليين، والمخاتير (زعماء في المجتمع يكونون غالباً رؤساء لأكبر

عشيرة في المجتمع، وهم عادة موجودون بسوريا ولبنان وفلسطين والأردن) والعمدات (الكلمة المصرية المعادلة لمختار) في عملية حل النزاعات. لقد تم اقتراح هؤلاء الزعماء بسبب مصداقيتهم المستمدة - على الأخص بين الأئمة - من إيمانهم وتقيدهم القوي بالإسلام. في الواقع أن هؤلاء الزعماء كانوا يتولون الوساطة والتحكيم والمساعدة لحل النزاعات سلمياً كل يوم لمئات السنين (أبو النمر 1996a,b).

الحركات السياسية اللاعنفية في البيئات الإسلامية: كما تم ذكره سابقاً، فإن معظم دراسات اللاعنف والسلام والديمقراطية في الإسلام تفترض غالباً عدم التوافق السياسي للإسلام مع هذه القيم، وذلك عادة بسبب خلاف بين مصالح غربية وثقافات إسلامية، مع كل ما يصاحب ذلك من تهديدات وآراء نمطية وعدم ثقة.[5] وكثيراً ما يطلب المشاركون في هذه المناقشات أمثلة لتوضيح أن أساليب اللاعنف وصنع السلام قد تم تطبيقها بنجاح من جانب المسلمين. إن الفشل في توفير أي أمثلة يُعتبر عادة برهاناً على أن الإسلام كدين وكشريعة معاد للاعنف. لذا، من المهم التعريف بهذه الحركات الإسلامية الاجتماعية والسياسية التي استخدمت أساليب اللاعنف وصنع السلام.

هناك العديد من الأمثلة الموثقة لحملات وحركات اللاعنف في المجتمعات المسلمة. إن الكتاب الذي أعدّه Crow و Grant وابراهيم (1990) يعرض بإيجاز عدة حالات حديثة: على سبيل المثال، الاحتجاج الجماعي ضد الوجود البريطاني في مصر 1919؛ ثورة مسلمي بيشاور باثان في الباكستان في 1930؛ الإضراب الفلسطيني العام في 1936؛ الثورة العراقية في 1948؛ الثورة الإيرانية في 1978- 1979؛ حركة مقاومة دروز الجولان في 1981- 1982؛ الحركات النشطة دفاعاً عن المسجد الأقصى في القدس منذ السبعينيات؛ العصيان المدني السوداني في 1985؛ والانتفاضة الفلسطينية الأولى التي انطلقت في 1987. وقد تم استعراض أمثلة أخرى للاعنف وصنع السلام من قبل مؤلفين مثل Kishtainy (1990)، Satha-Anand (1993b), Johansen (1997).

بضعة فقط من تلك الأمثلة تم استقصاءها بشكل شامل لاستخلاص أو تحليل مبادئ اللاعنف وصنع السلام المستخدَمة من قِبل المجتمعات المسلمة في هذه الحالات. إن حركة عبد الغفار خان في إقليم باشتون هي حركة مقاومة سياسية معروفة وموثقة، تبنّى فيها المسلمون مبادئ واستراتيجيات لاعنفية معتمدة على شرائع وأحكام سابقة إسلامية في مواجهة الظلم وفي التعامل مع أعدائهم. وقد وثقت كثير من الدراسات هذه الجهود (أنظر، مثلاً , Easwaran 1984 و Tendulkar 1967 وPyarelal 1966 وKorejo 1993). كان جيش عبد الغفار خان "جيش الله" في شبه الجزيرة الهندية الشمالية الغربية الواقعة تحت سيطرة الباشتون (حالياً الباكستان) حركة مقاومة لاعنفية مكونة من مئة ألف شخص قاتلوا ضد بريطانيا لعشرين عاماً. ووفقاً لـ Easwaran، فإن استراتيجيات ومبادئ حركة عبد الغفار خان كانت قائمة على أساس القرآن الكريم: "ليس هناك ما يثير العجب في كون شخص مسلم أو باشتوني مثلي يشارك في عقيدة اللاعنف. إنها ليست عقيدة جديدة. لقد تم اتباعها منذ ألف وأربعمائة عام مضى من قِبل النبي (صلى الله عليه وسلم) طوال الفترة التي كان فيها في مكة، وتم اتباعها منذ ذلك الحين من قِبل جميع أولئك الذين أرادوا التخلص من نير الطغاة. ولكننا ... نسيناها" (مقتبس من Easwaran 1984 ,103). بعد أن حققت الباكستان الاستقلال، اختفت الحركة بسبب السياسات التي اعتمدها الرئيس الباكستاني. وبالرغم من ذلك فإن الحركة اللاعنفية لـ عبد الغفار خان كانت حركة مقاومة سياسية وطيدة ومؤثرة إقليميا حيث أنها استمرت عقدين من الزمن، وساهمت بشكل مباشر بتحرير الإقليم من السيطرة الاستعمارية البريطانية.[6]

كان الالتزام القوي بمبادئ وممارسات اللاعنف واضحاً في مستوى الانضباط الجلي عند أتباع عبد الغفار خان في كفاحهم ضد البريطانيين، وفي جهودهم لتوفير خدمات اجتماعية، وتنفيذ إصلاحات في مجتمعهم. عندما كان يتم تجنيدهم، يتوجب على خدم الله التوقيع على تعهد من عشر نقاط يقسمون فيه على خدمة الله وعلى التضحية بأرواحهم وثرواتهم في سبيل شعبهم، ومقاومة البغض والعيش بمبادئ لاعنفية ، ولا

يتوقعــون أو يرغبــون بمكافــأة مقابــل خــدمتهم، ويرضــوا الله في جميــع مهــامهم (Johansen 1997).

إن فلسفة عبد الغفار خان ومدخله إلى اللاعنف كان متجذراً بعمق في الدين الإسلامي. ويعلق Korejo: "لقد رسَّخ معتقداته وأفعاله في فهمه الخاص للقرآن. وبالرغم من أنه ليس لديه تعليم رسمي عال، فقد كان يتمتع بحس قوي من الثقة بقدرته، من خلال الدراسة والتأمل والصلاة، في إيجاد السبيل الأكثر مصداقية له ولآخرين يمكن أن يحذو حذوه. وقد شكلت عقليته المستقلة وإيمانه المخلص بالله وفهمه للقرآن تحدياً لسلطة رجال الدين المسلمين وتفاسيرهم الدينية التقليدية" (1994, 81). وكتب Johansen: "من جميع مذاهب الإسلام التقليدية، فإن وجهات نظره تبدو الأنسب للشرائع الصوفية الزاهدة، ولكن لا يوجد دليل بأنها ربما أثرّت على فكره. يبدو أنه لم يعتمد على الأدوار المأسسة للملاه (الفقهاء)، رجال الدين المتعلمين (علماء)، أو أولئك ذوو نسب شريف (سيد)" (1997 , 61).

إن الفضيلة الإسلامية الرئيسة التي وعظ بها عبد الغفار خان ومارسها كانت الصبر. ففي تعاليمه وفلسفته عن اللاعنف، اعتمد على تعاليم وتصرفات النبي، (صلى الله عليه وسلم)، خلال الحِقبة المكية. ومن خلال هذه التفاسير تمكَّن من منع الانتقام القسري واستخدام العنف بين أتباعه. "سأقدم لكم هذا السلاح الذي لن تكون الشرطة ولا الجيش قادرين على الوقوف في وجهه. إنه سلاح النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولكنكم لستم مطلعين عليه. إن ذلك السلاح هو الصبر والاستقامة. ولا توجد قوة على وجه الأرض يمكنها الوقوف أمامه... عندما تعودون إلى قراكم، أخبروا إخوتكم بأنه يوجد جيش لله وأن سلاحه هو الصبر. واطلبوا من إخوانكم الانضمام إلى جيش الله. تحمّلوا المشقة. وإذا مارستم الصبر، فإن النصر سيكون حليفكم" (مقتبس من 129, Tendulkar 1967).

وفي تقرير حديث آخر حول استخدام المجتمع المسلم لأساليب واستراتيجيات

التعبئة والمقاومة اللاعنفية، يصف Satha-Anand (1998) كفاح الصيادين المسلمين التايلانديين لاستعادة حقوقهم في الصيد، ومنع مسلمين في بانكوك فتح طريق سريع من خلال حيّهم، وقيام مجتمع آخر مسلم تايلندي، بتنظيم وكذلك استعادة السيطرة بنجاح على شوارعه من تجار المخدرات. هذه الحالات الثلاث هي على مستوى مجتمعي متوسط ينطوي على نزاعات كان يمكن أن تتصعَّد إلى نزاعات عرقية ودينية. ومع ذلك، فإن استراتيجيات اللاعنف المنتشرة من قِبل هذه المجتمعات منعت هذا التصعُّد وساهمت في بلوغ أهدافها.

يحدد Satha-Anand عدة عوامل أتاحت لتلك المجتمعات المسلمة أن تتبنى بنجاح هذه الاستراتيجيات اللاعنفية: (1) كان المشاركون جميعهم أقليات ضمن أغلبية من غير المسلمين. (2) قاتلوا من أجل قضية عادلة تم فهمها من جانب المجتمع بكامله على أنها مشروعة وعادلة. (3) كانت إجراءاتهم اللاعنفية تكتيكية وعملية واستراتيجية أكثر من كونها أيديولوجية ـ كانوا يعرفون أنه كان من الأكثر أمناً لهم استخدام تكتيكات لاعنفية في ظل الظروف السائدة. (4) كانت المجتمعات منظمة جيداً (كأقلية مسلمة، فقد جعلت طبيعة المجتمعات المسلمة التنظيم والتعبئة الفعليين أسهل من جماعات عرقية أخرى؛ باستخدام مكان الاجتماع المحلي المركزي [المسجد]، وكذلك الشعائر الدينية العلنية التي تجمع الناس مع بعضهم البعض [جنازات وأعراس وأعياد دينية، إلخ]). (5) كانت قيادة الحركات أفقية: لقد كان هناك دائماً عدة أصوات مؤثرة داخل الجماعات، تلك الخاصة بالأشخاص العاديين بدلاً من القادة. (6) أصبح اللاعنف صوت من لا صوت لهم الذين تم تمكينهم بنقل رسائلهم بطرق فعالة. وبناء على تحليله لهذه الحالات، يخلص Satha-Anand إلى أن "المسلمين مهيؤون "طبيعياً" للاعنف، بتشديدهم على النضال أو الانخراط في معركة من أجل قضية عادلة بانضباط وحماس وصبر وتضامن. جميع تلك الصفات هامة جداً لتنظيمهم وليعبروا عن مطالبتهم بتحقيق العدالة" (1998, 22).

إن الدراسات التي تركز على تحليل ونشاط مجتمعي متوسط المدى هي الأكثر قيمة لدراسة صنع السلام في سياقات إسلامية. وغالباً ما يتم تجاهل هذا المستوى من جانب صناع السياسة والباحثين، ولكنه يوفر إمكانية تكرار هذه التجارب في النشاطات اليومية في كثير من مجتمعات مسلمة أخرى.

وهناك مثال معروف آخر عن حركة سياسية لاعنفية في وسط إسلامي، وهو الانتفاضة الفلسطينية. على الأقل خلال أول سنتين من هذه الانتفاضة الشعبية، اتحد الفلسطينيون المسلمون والمسيحيون في كفاح لاعنفي ضد الاحتلال الإسرائيلي (Lockman and Beinin 1989؛ McDowall 1989؛ Sharp 1989). لقد تم تخطيط وتبرير وتنفيذ عصيان مدني سلمي واحتجاجات سلمية منظمة بشكل مدروس ضمن إطار اجتماعي ثقافي وديني.

لقد كانت معظم الاستراتيجيات المستخدَمة من قِبل قادة الانتفاضة الشبان والناشطين غير عنيفة: مسيرات جماهيرية حاشدة وإضرابات ومقاطعات للبضائع الإسرائيلية والتخلي عن الهويات الإسرائيلية وحشد جمعيات المجتمع التعاونية وتدريب جماعات سرية وعقد اجتماعات مع ممثلين اسرائيليين. ومن أجل تعبئة لهذه الحركات السياسية والاجتماعية الضخمة، كان يتوجب على القيادة السياسية والمجتمعية للانتفاضة، بما فيها حماس، والجهاد الإسلامي (في مراحل مبكرة)، والقادة العلمانيين، أن تستعين بقيم التضامن والأخوة والتضحية والانضباط. هذه القيم لم تنشأ من فراغ، ولكنها كانت متجذرة في سياق إسلامي ثقافي وديني واجتماعي.

وحيث أن معظم التحليلات للانتفاضة الفلسطينية الأولى قام بها علماء اجتماع أو مختصون بعلم الاجتماع، فلم يكن هناك أي دراسة لاستراتيجياتها ونشاطاتها من منظور صنع السلام ومن منظور ثقافي – ديني. إذن، هناك حاجة لتقصي دور التقاليد الثقافية الإسلامية التي يسَّرت التطبيق الفعال لاستراتيجيات لاعنفية في الانتفاضة. والفصل 5 من هذه الدراسة هو محاولة لتناول تلك الحاجة.

3

صنع السلام واللاعنف في سياق اجتماعي ـ ثقافي

آليات عربية مسلمة تقليدية لحل النزاعات

تنعكس استراتيجيات وقيم صنع السلام في الممارسات اليومية العامة في مجتمعات مسلمة. وممارسات حل النزاعات فعالة تماماً وواسعة الانتشار في مجتمعات مسلمة ريفية تقليدية وبدوية قبلية ومتحضرة. ويتم تطبيقها من قِبل وسطاء مدربين جيداً ومحترمين من مجتمعاتهم. إن صناع السلام التقليدين أولئك يستخدمون ويعتمدون على قيم ومعتقدات محلية تقليدية. هذا الفصل يركز على ممارسات جماعية وبين الأفراد لحل النزاعات باعتباره دراسة حالة لتوضيح وتحديد القيم الإسلامية في آليات صنع السلام. إن التشديد الأولي هو على كيف تؤثر قيم وتقاليد إسلامية دينية وثقافية معينة على تلك الممارسات لصنع السلام. هذا الفصل يناقش عمليات حل النزاعات والقيم ودور طرف ثالث والنتائج والشعائر، بشكل رئيس بين مجتمعات عربية ذات أغلبية مسلمة (لا سيما داخل مجتمعات فلسطينية ومصرية ولبنانية وأردنية).

أطر حل النزاعات في مجتمعات عربية مسلمة

لقد تمت دراسة تقنيات وعمليات حل النزاعات من قِبل مختصين بعلم الإنسان في

مجتمعات تقليدية مختلفة مسلمة وغير مسلمة في افريقيا وهاواي وأمريكا اللاتينية والصين واليابان والشرق الأوسط وبين الأمريكيين من السكان الأصليين (انظر Wolfe and Yang 1996). وتصف Cathy Witty (1980) الآليات اليومية لحل النزاعات في قرية سنية لبنانية، مكررة دراسة John Rothenberger (1978) السابقة لآليات حل نزاعات تقليدية بين قرويين لبنانيين. ويتناول Lawrence Rosen (1984) الدور الذي يلعبه القاضي في حل النزاعات في مجتمع مغربي، ويفصِّل أبو النمر (1996a) استخدام قصص وشعائر دينية في تسوية نزاعات المجتمع في قرية فلسطينية، مقارناً ذلك بآليات حل النزاعات الغربية. ويركز Daniel Smith (1989) على الجوانب الرمزية والشعائرية للصلح، مقدِّماً وصفاً مفصلاً عن طريق مقابلة وسطاء بين العرب في منطقة الجليل. (تستخدم بعض المناطق تعبير *صُلحة* الذي يشير إلى واقعة أو مراسم التسوية أكثر مما يشير إلى العملية.) من ناحية أخرى، يعتمد Smith على استنتاجات حول المعاني المتضمنة السياسية والاجتماعية لهذه العملية في إحلال الوئام أو السيطرة. ويناقش جورج عيراني (1998) بإيجاز العلاقات الممكنة والتطبيقات لشعائر حل النزاعات التقليدية على التفاعلات السياسية والنزاعات في الشرق الأوسط.

بشكل عام، هناك ثلاثة أنواع من حل النزاعات تم تحديدها في المجتمعات العربية المسلمة: حل قائم على أساس قوانين قبَلية؛ وحل قائم على أساس الشريعة الإسلامية، موجهة عادة من قِبل قاضي؛ وحل قائم على أساس ممارسات ثقافية وتقليدية(عُرف، أو قانون متعارف عليه متأثر بالشريعة) كما يتم تطبيقها في المحيطين الريفي والحضري (ولكنها مختلفة في شعائرها وشروطها المستمدة من أساليب قبلية بدوية متعصبة غالباً).

هذه المجموعات الثلاث من الإجراءات ليست غير قابلة للجمع بينها. فالوسطاء في بيئة ما (حضرية أم ريفية أم بدوية) يمكن أن يستخدموا، عن قصد أو عن غير قصد، قيماً ومعايير من الآخرين. على سبيل المثال، يعتمد الوسطاء التقليديون في البيئة

الريفية غالباً على قيم ومعتقدات إسلامية، في حين أن محكمين الشريعة يعتمدون غالباً على معايير تقليدية وثقافية عند تسوية النزاعات في المجتمع أو بين الأفراد. وقد يعتمد شيخ القبيلة كمحكم وسيط على القوانين الإسلامية وعلى الأعراف. وبصرف النظر عن البيئة، فإن القيم والمعتقدات والقوانين الإسلامية تشكل مصدراً هاماً في تطبيق حل النزاعات في العالم العربي.

ويرجع تاريخ آليات حل النزاعات في المجتمع العربي إلى زمن ما قبل الإسلام، عندما كانت الأعراف والقوانين القبَلية هي المعايير التي تحكم إجراءات الوساطة والتحكيم (زيناتي 1992). وقد أستدعي الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، شخصياً للوساطة والتحكيم في عدة مناسبات بسبب سمعته ومصداقيته باعتباره وسيط صادق ونزيه. وقد سوّى نزاعاً بشكل سلمي بين قبيلتين متنازعتين (الأوس والخزرج)، الذين بدورهم منحوه الحماية والمساعدة عندما هاجر مع أصحابه إلى المدينة للهروب من اضطهاد أهل مكة.

هذه الأعراف القبلية لحل النزاعات بقيت حتى يومنا هذا. ولكن الشريعة الإسلامية والدين الإسلامي أثرا بعمق في هذه الإجراءات وأعادا تشكيلها، موفرين قوانين أخلاقية موحدة ومسؤوليات اجتماعية. وقد تم دمج آيات قرآنية وقصص من الحِقب المبكرة واللاحقة من تاريخ الإسلام في عمليات التحكيم القبلي. وفي كثير من القبائل تعتبر الشريعة هي المصدر الأساسي للقوانين التي تحكم إجراءات التحكيم والوساطة.[1]

على سبيل المثال، بين "أولاد علي" في شمال أفريقيا وغرب مصر، تكون عملية التحكيم مبنية على دستور قبَلي (المجلس العرفي القبلي) تم انتقاله من جيل إلى الجيل الذي يليه. ويحدد الدستور القبلي (المسمى *ضراعيب daray'ib* من قِبل أولاد علي) القرارات التي ينبغي أن تصدر، بناءاً على طبيعة النزاعات (اسماعيل 1986).[2]

إن القوانين المُعتمدَة في هذه المجتمعات تعمل كآلية للسيطرة الاجتماعية والتلاحم وجمع أفراد القبيلة ومع بعضهم البعض في مجتمع موحد . إن إجراءات حل النزاعات المُستخدَمة من جانب كبار القبيلة (المشايخ) تساعد في الحفاظ على سيطرة اجتماعية وفي كثير من الحالات توسِّع فجوة السلطة والسيطرة التي تميّز بين أفراد القبيلة (اسماعيل 1986 ؛ أبو النمر 1996a) . هذه القوانين العرفية تبدأ عادة كسلوك أو قرار يتم تشريعه من قِبل الشيخ أو الزعيم القبَلي في حالة معينة . وعندما يتم تكراره يصبح قانوناً . إذن ، يتم تبني العمل أو الاعتقاد من قِبل أفراد القبيلة ويحوَّل إلى سلوك إلزامي يتم دمجه عبر أجيال متعاقبة في قانون عُرفي (زيناتي 1992) .

لا يزال أداء القسَم والإدلاء بشهادة ودليل أساليب هامة في القانون العرفي . وتعتبَر القيم والمعتقدات الإسلامية أساسية لهذه الإجراءات . ويستعين الزعماء القبليون (أو طرف ثالث) بالقرآن الكريم لأداء القسَم بالنسبة لكل من المتهم ومجموعة المشايخ من قبيلته الذين يتم تعينهم عادة من قِبل المتهم ليؤدوا القسَم لدعم براءته (زكي *zakayyi* ، أو وفقاً للشريعة الإسلامية *تزكية* ، تطهير أو شهادة بسجل مشرِّف) . إن رفض أداء القسَم هو بحد ذاته برهان على استحقاق العقوبة . ويُعتقَد أن اليمين الكاذب يؤثر على الشخص نفسه وعلى أقاربه كذلك ، مما قد يؤدي إلى عواقب وخيمة بالنسبة للشخص وشبكته الاجتماعية . و تختلف صياغة القسَم عادة حسب طبيعة القضية المعنية (اغتصاب ، انتحار ، إلخ .)[3]

إن أسلوب حل النزاعات بين أولاد علي في مصر هو بشكل أساسي عبارة عن عملية تحكيم قائمة على أساس قوانين عرفية . وتمتلك قبائل بدو سيناء بنية وإطار للمجلس مماثلين ، ولكنهما طورا تقنيات تفاوض ووساطة مختلفة إلى حد ما . وتشمل هذه تطوير الطرف القبَلي المتخصص في ثلاثة عشر نوع من النزاعات أو المشاكل . من بينها : *الصلح* ، قضاة السلم والحرب ؛ *منشد* أو مسعودي الذي يتعامل بقضايا الشرف ؛ *زيّادي* الذي يقضي في قضايا تتعلق بالجِمال ؛ وقضاة لقضايا النساء (اسماعيل 1986) .

إن تطبيق أساليب حل النزاعات هذه ليست مقتصرة على المسلمين السنيين، ولكنها تُعتمَد من قِبل الشيعة. ويصف نزار حمزة (1997) نظاماً معقداً لآليات حل النزاعات مُطبقة من قِبل (حزب الله) في جنوب وشمال لبنان. فبالرغم من أن (حزب الله) هم جماعة مقاومة إسلامية عُرفت أساساً في الغرب بمقاومتها ضد الاحتلال الإسرائيلي لجنوب لبنان، فإنهم استخدموا مجموعة من آليات الصراع السلمي - التحكيم والوساطة والصلح - هادفين إلى تحقيق النظام والاستقرار لمجتمعاتهم.

إن انهيار المؤسسات الاقتصادية الاجتماعية والسياسية في لبنان بعد الحرب الأهلية التي اندلعت في 1975 قد ترك فراغاً في السلطة ملأه حزب الله عن طريق إنشاء أنظمة حل نزاعات ذات قاعدة إسلامية. وسرعان ما تبنى حزب الله دوراً وساطياً معقداً في نزاعات المجتمع المسلم اليومية. ومن خلال التسويات القضائية في المحاكم الشرعية، قام بتسوية قضايا في محاكم بلدية وإقليمية وعليا. كانت قرارات المحاكم ملزمة، لا سيما إذا كانت الأطراف المتنازعة من أعضاء حزب الله.

كان التحدي الكبير لهذه المحاكم هو معالجة قضايا الثأر القديم التي خلقت سلسلة تصاعدية من العنف في مجتمع مزعزع أصلاً. وتحرّك حزب الله ليوجد نظام عدالة بديل للتغلب على هذه الممارسات القبَلية عن طريق إشراك وسطائه الخاصين في نزاعات بين العشائر. وكان وسطاء حزب الله يقدمون خيارين للطرفين المتنازعين: إما الدخول في مفاوضات أو التسليم إلى محكمة شرعية. وقد ذكِر أن الوسطاء قاموا بحل ثلثين من مئتي قضية حكموا فيها قضائياً خلال سنتين، مع اختيار معظم الأطراف المتنازعة للتفاوض أكثر من المحكمة. وكان هناك عدة أنواع من التدخل تبعاً لدرجة تعقيد القضية. فقد تمت تسوية القضايا البسيطة من خلال الوساطة والتحكيم، في حين تحولت القضايا المعقدة إلى المحكمة بموجب الشريعة (حمزة 1997).

وشأنها شأن آليات حل النزاعات الريفية والحضرية الملائمة (في مكان ما) في

فلسطين، ولكن باختلاف بسيط عن عُرف حل النزاعات في البدوية القبلية، فإن إجراءات التسوية التي يمارسها حزب الله اتبعت نموذجياً ست خطوات، تم تحديدها من قِبل حمزة (1997): (1) حزب الله مدعو إلى الوساطة والتدخل، وعائلة الضحية تحدد خيار المحكمة أو التفاوض، (2) يمنع حزب الله بشدة الثأر، (3) يستخدم حزب الله قوته العسكرية لوضع المتهم في الحجز وحمايته من الثأر، (4) بمجرد انخفاض حدة التوتر، يتولى حزب الله عملية مكثفة من المشاورات المنفصلة بين الطرفين لتحديد مصير المتهم والتعويض المناسب، أو التعويض المالي (الديّة) والتباحث في تلك الأمور. إن هذه العملية يمكن أن تستغرق من سنة إلى ثلاث سنوات. وفي معظم الحالات تطلب عائلة المتهم النفي للقاتل وكذلك التعويض المالي.

تبعاً للقضية، قد تتم المصالحة، حيث يتم التشديد على أفعال أو إشارات رمزية، كأن يقوم ابن الفقيد بإلباس المتهم عباءة، مما يمثل الصفح في العرف القبَلي (حمزة 1997, 113)، (5) يزور الوسطاء كل فرد من العائلتين تأثر بالنزاع لإعادة بناء النظام واستعادة العلاقات السابقة حيثما أمكن، وإصدار التزام بالاتفاق، (6) يعقد حزب الله مصالحة ـ حدث احتفالي يهدف إلى صنع سلام بين المجتمعات القبَلية. ويجري أول اتصال علني وجهاً لوجه بين المتنازعين في هذا الاحتفال. ويتم عادة إلقاء خطب متنوعة ذات منحى وحدوي أو تضامني علناً من قِبل أعضاء المجتمع الأعلى منزلة، معززة الروابط الاجتماعية والمجتمعية ومعبرة عن اعتراف بالمكانة الاجتماعية والاحترام للمشاركين المتصالحين حديثاً. (خلال ثمانينيات وتسعينيات القرن العشرين، ألقى العديد من كبار القادة الإقليميين لجميع الأطراف خطباً يهاجمون فيها إسرائيل والعالم الغربي وينتقدون الحكومة اللبنانية لإهمالها المنطقة.) تتنازل الأطراف المتنازعة عادة عن مطالبها بالتعويض أو بشروط معينة كعلامة تدل على الصفح، وكذلك لإعادة إنشاء مكانة وكرامة داخل المجتمع، وينتهي الحفل بوجبة طعام لجميع الأطراف المعنية (حمزة 1997 ,115). ووفقاً لـ حمزة، فإن حزب الله استخدم أساليب الوساطة هذه

بشكل رئيس في نزاعات بين مجموعات المجتمع الواحد. وفي النزاعات ضمن الجماعة الواحدة، يتم عادة اللجوء إلى التحكيم.

لقد تم استخدام الوساطة في نزاعات عشائرية وقبَلية في لبنان، لا سيما في سهل البقاع شمال شرق لبنان. وعادة تكمل جهود الوساطة التي يستخدمها حزب الله الممارسات القبَلية التقليدية التي لا تزال مهيمنة. تسود في الأردن نماذج مماثلة في المناطق الريفية، على الأخص في مجتمعات صغيرة حيث تتواجد آليات مؤسسية، مثل تخصيص مساحات معينة لحل النزاعات. ويصف Richard Antoun (1997, 144) الوليمة الاحتفالية (أثناء الصلح بين مجتمعات ريفية أردنية) في بيت الضيافة في قرية صغيرة تختم الاتفاقية التي تم التفاوض عليها. ويكون الجميع مدعوين ليشهدوا هذه العملية القائمة على أساس قانون قبلي وعُرف قروي. إن القيم الاجتماعية والثقافية المُعززة التي تدير بيت الضيافة حيث يجري الصلح هي حسن الضيافة والكرم والاحترام وافتخار المرء بعشيرته. وقد ترفض الجاهة شرب القهوة أو تناول الطعام، دلالة على خيبة أملهم في رفض المضيف لمقترحاتهم أو مواقفهم. إن هذا الطقس هو نوع من الضغط، وتكتيك لكسب التنازل حيث أن الفشل في الوصول إلى نتيجة يمكن أن يهين أو يحبط الجاهة (أطراف ثالثة لها احترامها وهيبتها)، وبالتالي إلحاق الضرر بالمتنازعين والمكانة الاجتماعية لعشائرهم.

ويستعين الوسطاء غالباً بصلات قراباتهم كوسيلة لممارسة ضغط والحصول على تفويض عندما يتفاوضون مع بعض أطراف النزاع. كما يستعينون بمساعديهم باعتبارهم أعضاء لجنة (Antoun 1997, 158). ويكون الطرف الثالث (المختار) فعال بسبب حضور كبار العشيرة المحترمين والذين يؤتمنون لتمييز أسباب النزاعات الكامنة، وتحقيق التوازن لمصالح المجتمع طويلة الأجل مع أهمية ودوافع وسياقات النزاع. ويمكنهم أن يتحدثوا بالأمر بين الأطراف المتنازعة أو بإسمهم. هذه الأطراف الثالثة تؤيد الأعراف والقيم الاجتماعية. وهم يعرفون ويقدّرون أعراف بيت الضيافة وآداب التعامل فيه.

ويأخذ الطرف الثالث على عاتقه المسؤولية ويمنح تفويضاً بها، وينظم الأنشطة ويمارس صنع القرار وينظر في عواقب حالات تكون غالباً متقلبة وديناميكية (160).

إن العملية الأساسية لحل النزاعات في مجتمع عربي تقليدي، كما تم وصفها من قِبل Antoun وآخرين، تستلزم التفاوض على الممتلكات وإشارات رمزية لإعادة الاعتبار إلى الأعراف الاجتماعية - الثقافية. ويذكر Antoun أن "المبدأ الأساسي لتحقيق حل النزاعات في هذا الخلاف وفي خلافات أخرى شهدتها في الريف الأردني هو تبادل الإدانة الأخلاقية والممتلكات الرمزية مقابل تنازلات حقيقية" (1997 , 162). معظم الحالات الخاضعة لنموذج قبَلي/قروي للتوسط/التحكيم تضمنت توازن الشرف. من الضروري معالجة الخلل في الشرف قبل أن يكون من الممكن تحقيق تسويات في قضايا جوهرية. بعض الفرضيات وراء عملية الصلح عموماً (المصحوبة *بجاهة* أو *واسطة*، الوسيط) هي كما يلي: (1) ينبغي أن يتم إقناع الأطراف المتنازعة بأن التآلف أفضل من النصر، (2) إن تدخل طرف ثالث أساسي في معظم النزاعات. (3) من المقصود أن تؤدي عملية *الصلح*، إذا تمت السيطرة عليها وإدارتها بشكل مناسب، إلى مصالحة وتآلف اجتماعي؛ وهي محبذة بالنسبة للمحكمة المدنية أو للمحكمة الإسلامية حيث أنها تعيد النظام إلى المجتمع. قد لا تزيل الأسباب الجذرية للمشكلة، ولا يكون لها هدف إصلاح المجتمع أو معالجة الترتيبات البنيوية التي ولّدت النزاعات (أبو النمر 1996b, 35). وكما صاغها Antoun: "لذا، تبقى وظيفتها كأهميتها الأخلاقية. ويقول الجماعة/ المجتمع، 'لقد فعلت الشيء الصحيح،'" (163, Antoun 1997).

بالرغم من أن Antoun يقترح بأن التغييرات الاجتماعية والاقتصادية والتعليمية التي حدثت في دراسة حالة معينة في الأردن تُظهر مرونة المؤسسات الإسلامية، وأن المداخل المؤسسية الأحدث والمؤسسية القانونية إلى حل النزاعات أضعفت كذلك الانتماء القبَلي والعشائري. وقد تطورت أساليب حل النزاعات التقليدية باعتبارها ثقافية ولعموم المجتمع. إنها تعزز الكرامة الشخصية في عالم من

العشائر المتناحرة وقوانين القرابة الوثيقة، عالم يتمايز وينقسم إلى طبقات بشكل متزايد بحسب الثروة والتعليم. وبشكل مماثل لتحليل زيناتي (1992) لآليات حل النزاعات في مصر، يحدد Antoun ثلاثة أنظمة محكمة في الأردن، أيضاً: المحكمة القبَلية والمحكمة الإسلامية والمحكمة المدنية. هؤلاء "الوسطاء الثقافيون" الثلاثة مهمون في تسوية النزاعات في المجتمعات الريفية الأردنية المعاصرة.

إن إطار حل النزاعات بين الفلسطينيين بشكل عام (مناطق ريفية وحضرية) متأثر تاريخياً بالقبائل البدوية من سيناء وصحراء النقب. هذا الأمر واضح بشكل خاص في النهج المتبع عادة في قضايا القتل. تبدأ المفاوضات مباشرة من خلال طرف ثالث يُستدعى غالباً من قِبل أحد أفراد عائلة المعتدي. عند هذه المرحلة يحمي الطرف الثالث المتعدي من العنف ويمنع التصعيد. ويطرح الطرف الثالث ثلاثة أسماء لقضاة أو وسطاء. ويمكن لكل من عائلة المتهم وعائلة الضحية أن ترفض كل منهما مرشح واحد. وإذا اتفقوا، عندئذ يبدأ المرشح الذي تم اختياره باجتماع المجلس الذي يشتمل على قاض وطرف ثالث محايد والخصوم وكفيلهم ـ قريب الضحية أو المعتدي. ويكون الكفيل عادة شيخاً له نفوذ في القبيلة أو المجتمع، وبالتالي يكون قادر على ضمان تنفيذ جميع القرارات. ثم يجري التفاوض أو التحكيم بين مشايخ من الطرفين، مع افتراض أنهم قادرون على التوصل إلى حل حكيم وسلمي وعادل. وينبغي على الكفلاء أن يقسموا على تحمل المسؤولية بصدق وأمانة قبل أن يتمكنوا من البدء بتمثيل أقاربهم.[4]

تم وصف آليات حل النزاعات التقليدية بين الفلسطينيين في عدة دراسات. ويحدد Joseph Ginat (1996) إجراءات حل نزاعات تقليدية في مجتمع عربي قبَلي بدوي في صحراء النقب. وتركز دراسته بشكل رئيس على الثأر بين عائلتين والطرق التي قامت بها هذه القبائل بتسويته. و الياس جبور (1997)، بمساعدة باحث أمريكي، هو ممارس النزاعات التقليدي الوحيد الذي حاول فعلياً وصف عمله. ويتضمن تقريره

قضايا معينة بت فيها، ويحدد قيماً وإجراءات أساسية استخدمها بين العرب الفلسطينين في الجليل. كما تم وصف أساليب قبَلية لحل النزاعات في مجتمع فلسطيني *(عطوة أو صلح عشائري)* من قِبل علي قليبو. إن دفع العطوة (مبلغ من المال أو تعويض يتم دفعه إلى عائلة الضحية كمبلغ ابتدائي لضمان قبولهم المؤقت للهدنة وامتناعهم عن الأخذ بالثأر) هو أحد هذه الأساليب القبَلية لحل نزاعات اجتماعية. ويجعلها جانبها الجماعي ملزمة عن طريق بلورة التحالفات داخل القبيلة وتعزيز التضامن الاجتماعي. إن تطبيق آليات حل النزاعات هذه في مناطق الهلال الخصيب (باستخدام المبادئ ذاتها ولكن بأسماء وطقوس مختلفة) يوضح الأثر القوي للعامل القبَلي في المناطق العربية الريفية والحضرية.

إن ممارسات حل النزاعات من خلال *العطوة (الديَّة)* تتعايش مع الشريعة الإسلامية ونظام المحكمة القانونية. ولا يوجد حل النزاعات التقليدي من خلال *العطوة* فقط في مناطق بدوية وشبه بدوية، كما زعم قليبو، بل يوجد، إلى مدى محدود، في بعض المناطق الريفية والحضرية. إن *الحامولة* (العائلة الموسَّعة) هي أساس وحدة القربى التي تستخدم وتحفظ وتدعم القوانين القبَلية لحل النزاعات. إن *الحامولة* هي اسم عائلة موسَّعة تتكون من خمسة أجيال تنحدر من جد واحد. إنها المكافئ الوظيفي لعائلة موسَّعة متلاحمة (قليبو 1990).

حدد عدد من الباحثين مجموعة من القيم مرتبطة بحل النزاعات القبَلي، بما في ذلك: الشرف أو العِرض،[5] وحفظ ماء الوجه (الكرامة)، والمروءة والحكمة أو الحلم، والكرم، والاحترام، والهيبة، والعفو. كثير من ممارسات حل النزاعات في هذه المجتمعات تهدف إلى منع العار واستعادة الاحترام وحفظ ماء الوجه. وقد تم وصف هذه المجتمعات بأنها تتبنى "منحى العار" (Augsburger 1992).[6]

جميع الأفعال والأقوال التي بادرت بها الأطراف المعنية في حل النزاعات تتمحور

حول هذه القيم ومدفوعة بها. على سبيل المثال، عندما تتفاوض الأطراف بشأن التعويض المادي الذي يتوقع من المعتدي أن يدفعه لعائلة الضحية، ويطلب الطرف الثالث من عائلة الضحية أن تقدِّم تنازلات إكراماً للمشايخ المحترمين الجالسين حول الحلقة. وبقبول هذا الطلب، وتخفيض قيمة المبلغ، أو حتى التنازل عن المبلغ كلياً، يستعيد أفراد عائلة الضحية علناً شرفهم وكرامتهم. أحد الأحداث المهمة في التفاوض يجري خلال شعائر الصلح، عندما تقرر عائلة الضحية أن تصفح عن المعتدي وأن لا تقبل مبلغاً مالياً بالمقابل. إن عملاً كهذا يهدف إلى إظهار جميع القيم أعلاه علناً.[7]

يمكن لكل من الضحايا والمعتدين أن يسعوا إلى حل للنزاع من خلال العطوة (دفع نقود كضمان لتطبيق إجراءات حل النزاعات) أو صلح. وهناك ثلاث مراحل رئيسة في هذه الإجراءات القبَلية:

(1) *العطوة*: تقديم مبلغ من المال إلى عائلة الضحية. عندما يتم قبوله، فإن ذلك يدل على اتفاق بأنه لن يحصل أخذ بالثأر طوال فترة حل النزاع.

(2) *الهدنة*: فترة، أو مرحلة، تبدأ بعد قبول *العطوة*. ويجري التوسط أو التحقيق خلال فترة الهدنة هذه.

(3) *الصلح*: عملية المصالحة. بعض المناطق تستخدم تعبير *صُلحة*، والذي يشير إلى الحدث أو شعائر المصالحة أكثر مما يشير إلى العملية. وخلال هذه المرحلة، توافق الأطراف على نتيجة جهود التحكيم أو الوساطة. فإذا قبلوا علناً النتيجة، عندئذ يكون هناك على الأغلب مبلغ من المال للتعويض *(الديّة)* والذي تم تحديده قبل الشعائر العلنية. في بعض الحالات، قد يرفض أحد الأطراف *الصلح* وشروطه. وتستخدم مجتمعات مختلفة شعائر واحتفالات مختلفة لتعيد في نهاية المطاف الوئام والسلام والنظام إلى المجتمع الصغير الممزق.

في صيف 1998، شهدت وساطة في مجتمع ريفي جرت بين عشيرتين في قرية فلسطينية. وقد تم السماح لأفراد عشيرة المعتدي أن يعودوا إلى قريتهم بعد سبع سنوات في المنفى تلت جريمة قتل شخصين. وبالوصول إلى تسوية، وافقت العشيرتان على عقد *صلحة*، أو جلسة مصالحة، لجعل الاتفاق علني، وللإعداد لعودة عائلة المعتدي إلى القرية، ولجعل حياة العشيرتين طبيعية في البلدة. وفي اليوم المحدد *للصلحة*، اجتمع مئات القرويين في الساحة الرئيسة للبلدة وانتظروا وصول لجنة الوساطة. بدأت العملية بتلاوة الآيات القرآنية الكريمة الثلاث التي كانت تؤيد جهود الوساطة.[8]

وألقى رئيس لجنة المصالحة الكلمة الرئيسية. وروى قصة من الحديث الشريف تؤيد التفاوض ودعا إلى منع الأخذ بالثأر أو العنف. وأكمل اثنان من أعضاء اللجنة الآخرين المحترمين (أحدهما على صلة بعشيرة الضحية والآخر من عشيرة المعتدي) عملية المصالحة. وألقيا كلمات سردا فيها قصصاً من الحديث الشريف ومن القرآن الكريم مشجعين الطرفين على الحفاظ على السلام والوئام بين جميع المؤمنين. وقرأ ممثل عن عائلة المعتدي ملاحظاته المُعدَّة والتي أبدى فيها ندمه وطلب عشيرته الصفح والعفو. تم نقل هاتين الرسالتين من خلال نصوص قرآنية، مثل: ﴿ وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿٤٣﴾ ﴾ (42: 43).

وبشكل مماثل، قبل ممثل عشيرة الضحية الاتفاق وأعلن نية عشيرته الصادقة في العمل من أجل تحقيق السلام وحل الخلافات سلمياً. وختم كلمته بقصة أكد موضوعها الرئيس للحضور بأن العفو لا يعني الضعف؛ بل على العكس، إنه علامة على القوة: "العفو عند المقدرة".[9] ﴿ وَٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُواْ هُمْ يَغْفِرُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾ (42: 37). ﴿ قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغْفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًۢا بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ (45: 14).

هناك فضيلة أخرى كثيراً ما يتم ذكرها في هذه الكلمات، وهي الصبر. يستشهد المشاركون بشكل متكرر بالآية القرآنية الكريمة: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾. وكان كل من المسلمين وغير المسلمين يتلون هذه الآية في *صلحة* حدثت مؤخراً في قرية عربية في فلسطين. ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ هي آية قرآنية أخرى تتلى في هذه المناسبات.[10]

إن أساليب حل النزاعات التقليدية في مجتمعات عربية مسلمة متأثرة بعمق بالإسلام. إن إجراءات حل النزاعات القائمة على الشريعة تعتمد تقريباً كلياً على القيم والشرائع الإسلامية. وقد أكد قائد محلي فلسطيني مسلم في غزة، متخصص في حل النزاعات على أساس الشرع، بأن التحكيم والوساطة هما أفضل من الاستمرار في النزاع. وقد ذكر بأن التحكيم مؤيد وتم ذكره في القرآن على الأقل في مناسبتين: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟ حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴿٣٥﴾﴾ (4: 35). ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ (4: 58). وبصرف النظر عن ما إذا كان التحكيم ملزماً أم لا، فمن الواضح أن استخدام حكم لتسوية النزاعات هو أمر محبذ اجتماعياً وثقافياً على استخدام العنف أو القوة، أو حتى الإكراه.

عند وصف الفضائل والمبادئ التي يستخدمها في العملية، فقد اعتمد الوسيط الغزاوي على عدد من أقوال الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، وعلى معتقدات روحانية مشتركة، بذكر ما يلي:

> إننا نذكّر الطرفين بالله وبأن الإيمان بالله هو أساس جميع التصرفات. ونذكّرهم بالموت وبتفاهة الحياة الدنيا. لذا، كيف يمكنهم أن يتشاجروا

على أمور دنيوية لا قيمة لها؟ ونذكّرهم بما يلي: المصير والقدَر؛ وبأن الإسلام هو دين عدل، ويعامل الضحية والمعتدي بعدالة؛ وبحيادية الشرع وبركاته الشاملة؛ وبأن المرء الذي يرفض الشريعة يضع نفسه في دائرة الكفر؛ وبأن الصلح خير؛ وبأنه يجب أن "تكون مع الناس كالأشجار، فعندما تُرمى بحجر، تُلقي بثمارها بالمقابل" (حديث)؛ وبأن رد العدوان بالإحسان سيجلب الخير والصلح؛ وأنه بعمل الخير للناس ستكسب قلوبهم، وكما هو الأمر غالباً فقد كان الإنسان مُلكاً للإحسان.[11]

ويوضح الوسيط لأطراف النزاعات بأن العفو والمصالحة أسمى من الانتقام والعنف، ومرة ثانية، يستشهد من القرآن الكريم: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ ﴾ (42: 40).

هناك مجموعة كبيرة من الأقوال والعبارات والقصص التي تحذر الناس من الكذب والعدوان وحلف اليمين الكاذب وإلحاق الأذى بالآخرين: "إننا نذكّر الشخص بأنه في يوم القيامة سيدفع كل معتدٍ ثمن عدوانه (على الباغي تدور الدوائر)؛ إن الله يمنح وقتاً ولكنه لا يهمل (يُمهل ولا يهمل)؛ وأن الخطأ ليس سبباً لخطأ آخر؛ وأن جميع الناس سيخسرون بالاقتتال."[12]

ويهدف الوسيط إلى تقدُّم الطرفين وقبولهما لحل بمناشدة الخير الكامن داخل جميع الأطراف. ويتجنب الإعراب عن أي شكل من التسوية لحين مرور ثلاثة أيام بعد الاستشارة الأولى، عندما يعود الطرفان للأخذ بالاعتبار تعليمات الوساطة.

ويستخدم الوسيط سنة الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، مع مجموعة مرافقة من الأقوال التقليدية والثقافية التي تدعو للأعمال الصالحة. على سبيل المثال، اشترى أحد المؤمنين قطعة أرض، وبعد أن دفع ثمنها وجد فيها جرة مليئة بالذهب. فأعادها إلى الرجل الذي باعه الأرض وقال له: لقد اشتريت الأرض وليس الذهب. ولكن الرجل

قال: لقد بعتك الأرض وكل ما فيها. فذهبا إلى سيدنا سليمان، الذي قال: زوِّجا الفتى للفتاة من كل عائلة وأعطوهما الذهب.

وهناك قصة أخرى شارك بها المحكِّم توضح أهمية العدالة في الإسلام: "عندما نشب خلاف بين الخليفة علي، كرَّم الله وجهه، ويهودي على درع، رفعا القضية إلى قاض مسلم معروف. فطلب بيِّنة (دليل) بناء على أقوال الرسول، (صلى الله عليه وسلم). عندئذ اعترف اليهودي بأنه كان يريد أن يختبر الدين الإسلامي."[13] واستخدام القسَم هو كذلك جزء من الإجراء المُستخدَم من قِبل الوسيط الغزاوي. وقد أوضح بأن "حلف اليمين الكاذب يُلقي بالشخص في نار جهنم." إذا كذب الشخص، فإن الله (سبحانه وتعالى) هو وحده الذي يحاسبه. ولدعم العواقب الوخيمة لحلف اليمين الكاذب، روى الوسيط قصة عن رجل فلسطيني في أربعينيات القرن العشرين اتهم رجلاً آخر بأخذ جنيه مصري. ومن أجل اليوم المحدد له في المحكمة حضر المتهم بملابس أنيقة ويحمل نقوداً في جيبه. ووضع يده على القرآن الكريم وكذب. فاحترقت ملابسه كما احترقت جنيهاته العشرة. وقال الضحية: "إني أتركك لله، ولا أريد أي مال." فيما بعد، وبعد أن توالت الكوارث بالانهمار على المتهم، هدد بقتل الضحية إذا لم يقبل الوساطة وإنهاء القضية.[14]

في الشريعة ليست هناك حاجة للتزكية ـ سلوك يقوم فيه خمسة من أقارب المتهم بحلف اليمين للشهادة بأنه بريء أو يقول الحقيقة. وتظهر التزكية بشكل متكرر في العُرف القبَلي في فلسطين ومصر والأردن ولبنان.

عند شرح الأساس الديني لحلف اليمين، تم الاقتباس عن النبي ، (صلى الله عليه وسلم)، بما يفيد بأن "البيّنة على من ادعى واليمين على من أنكر". هذا الإجراء تم استخدامه من قِبل الوسيط في الشريعة وهو مماثل لقانون قبَلي بدوي.

وهناك حديث آخر تمت الاستعانة به عندما ذكَّر الوسيط الشاهد بأنه ينبغي أن

يدلي بشهادة فقط إذا رأى الأحداث بكل وضوح، ولم يكن لديه أي شك فيما رأى. "أترى الشمس؟" أجاب الشاهد: "نعم." قال النبي: "إشهد كالشمس."[15]

من هذه الأمثلة نرى بأنه أكانت آليات حل النزاعات منفذة من قِبل مجْتمعات ريفية أو حضرية أو قبَلية، فإنه يوجد قيم ومبادئ مشتركة معينة تميّز العملية. ومن الواضح كذلك أن القيم الدينية الإسلامية تلعب دوراً أساسياً في كل من النهجين الريفي والقبَلي.

افتراضات حل نزاعات تقليدي

بصرف النظر عن طبيعة النزاع، يوجد افتراضات معينة تشكل أساس العملية ونتيجة حل النزاعات في مجتمعات عربية ـ مسلمة. أولاً، يُعتبَر النزاع سلبياً، وشيء ينبغي تجنبه. لدعم هذه الفرضية يعلن المحكمون والوسطاء: "إن الله لا يحب المعتدين." لذا، فإن هدف الناس الطبيعي والعادي هو إنشاء انسجام أو تجنب الدخول في نزاعات مع آخرين.

ثانياً، إن هدف آليات حل النزاعات هو إعادة النظام وتوازن القوى المزعزع بدلاً من تغيير علاقات النفوذ والوضع الراهن. وللوصول إلى تسوية، يقول الطرف الثالث غالباً: "لنضع حداً للشر ونوافق على الشروط المطروحة." ويركز الطرف الثالث على قوى النزاعات المدمرة ، ملفتاً الانتباه إلى جميع الأضرار والخسائر التي تولدها بالنسبة للفرد والعائلة والمجتمع الأكبر.

في معظم المواقف، يكون دور الطرف الثالث هو التوصل إلى اتفاق يمكن أن تقبله الأطراف المتنازعة بدون أن يؤدي ذلك بالضرورة إلى تناول مظالم بنيوية أو ترتيبات مؤسسية تكمن وراء النزاع. عندما يثير أحد الأطراف قضية ظلم مؤسسي أو بنيوي (على سبيل المثال، العلاقة بين الشرطة أو الجيش والمجتمع، أو التوزيع غير الملائم

للموارد في البلد، أو التطوير الحضري الذي يضر بالفقراء)، فربما يسأل الطرف الثالث: "هل ستغير العالم بهذه القضية؟ اقبل ما تم تقديمه لأنك لن تحصل على تعويض أفضل." [16]

ثالثاً، تساهم الروابط المجتمعية والعشائرية والقبَلية والعائلية بشكل أساسي في تصعيد النزاعات ومن ثم تهدئتها. وبالرغم من أن النزاعات قد يبدأ بين أفراد، فإنه عادة يتصعّد ويتسع ليشمل العائلات الأصلية والموسعة والعشيرة وفي نهاية المطاف المجتمع برمته. تعتمد الأطراف الثالثة على تأثير المجتمع والعشيرة في تقييد سلوك الأفراد، وبشكل أساسي في تسوية النزاع. فالفرد في نزاعات ما سيطيع الأكبر سناً وقادة المجتمع والآباء، وهلم جراً، في قبول أو رفض التسوية. وقد تضغط مصالح قادة المجتمع والعشيرة على أعضائهما لتسوية قضية حتى لو كانوا في البداية غير مستعدين أو راغبين بعمل ذلك. إضافة إلى ذلك، فإن المجتمع والعشيرة هما كفيلان أساسيان لتنفيذ الاتفاقية، لأن انتهاك الاتفاق غالباً ما يضر بمصلحة العشيرة أو صورتها أو مكانتها.

رابعاً، إن استهلال وتنفيذ الوساطة مبنيان على معايير وتقاليد اجتماعية مستمدة عادة من نهج وثقافة إسلاميان عربيان. هذه القوانين يمكن أن تستخدَم لبناء وضع فردي وللإصرار على اتفاق بين جماعتين (عائلات أو مجتمعات). إن أساليب التفاوض هذه قائمة على قوانين اجتماعية وثقافية والتي بدورها تم تشكيلها بأنظمة القيم والأعراف والمعتقدات التي تشكّل نظرة الفرد تجاه العالم. بعض تلك القيم تتضمن استعادة الشرف المفقود؛ وتجنب العار الذي يلحق بعائلة الفرد أو دينه أو مجتمعه؛ والحفاظ على كرامة عائلة الشخص وشيوخه ودينه وجماعته القومية. إن آليات النزاعات معدَّة لتعيد هذه القيم من خلال مجموعة معينة من الإجراءات والشعائر والتسويات عن طريق المفاوضات. على سبيل المثال، عندما تمكن المقايضة الأرض والمال مقابل اعتداء جسدي على شيخ، فإنهما يكونان مصحوبان بشكل من الاعتذار العلني، الذي يصبح المحور الأساسي للعملية، العملية التي وصفها Antoun على أنها "مقايضة الأملاك والرموز" (1997, 160).

خامساً، إن التشديد على العلاقات هو سمة أساسية لهذه المفاوضات ووساطة الطرف الثالث. ويبدي الطرفان ندمهما من حيث العلاقة والمكانة في المجتمع أو مفاهيم (القدرة على فهم) "الآخرين." لذا، فإن النزاعات على مكان لإيقاف السيارة في مخيم لاجئين صغير يستلزم اعتبارات كالتالية: "إذا استسلمت أو تصالحت، كيف سيتم فهمي من قِبل الآخرين في الجوار؟" أو "إنني أقبل بهذه التسوية لأنني أهتم بمجتمعي والعلاقة مع الجيران." إن هذه العبارات تعكس أهمية استعادة العلاقات وحفظ ماء الوجه في المجتمع. وهناك تشديد خاص على علاقات الماضي والحاضر والعلاقات المعتمدة على بعضها البعض التي تشكل أساس الشبكة الاجتماعية في هذه المجتمعات، وكنتيجة لذلك تؤثر في طبيعة الحل. إن الاعتماد المتبادل يكون في المجتمعات الريفية والزراعية أكبر منه في الأحياء الحضرية، ولكنه يمكن أن يكون قادراً على تحقيق التسوية في كِلا السياقين.[17]

سادساً، المفاوضات التي تجري وجهاً لوجه لا تكون دائماً الخيار الأول للطرف الثالث. في الواقع أنه في عدة نزاعات تلتقي الأطراف فقط في النهاية، عندما يكون قد تم التوصل إلى تسوية من خلال الديبلوماسية المكوكية التي يتولاها الطرف الثالث. وبكلمات حكم غزاوي مسلم فإن "الغضب يحجب حكمة الناس." ويناقش بأنه بعدم السماح للأطراف بالاجتماع، فإنه يضمن سيطرته على العملية. يمكنه أن ينقذ الطرفان من إهانة محتملة أو التزام بمواقف متعنتة في تفاعلهم. ويتولى التحقيق بنقل رسائل من شأنها أن تعمل على تقريب الطرفين أكثر إلى بعضهما البعض؛ أخيراً، ينتهي به الأمر بإلقاء مواعظ لكل طرف عن ضرورة الاتفاق من وجهة نظر دينية. لذا، يهدأ غضب الطرفين المتنازعين، ويصبحان أقرب إلى دينهم من خلال إرشاد متأن وتدريجي، ومطمئنان بأن التضحية بالنفس تُكافئ في نهاية المطاف على المدى الطويل.

دور الطرف الثالث في حل النزاعات التقليدي

في العملية التقليدية لحل النزاعات، غالباً ما يتطوع الطرف الثالث بالتوسط. من ناحية أخرى، وليس من غير العادي بالنسبة للأطراف أن تحضر إليهم من أجل المساعدة. إن طبيعة النزاعات وبنية الطرفين يحدد حجم وبنية مجموعة الطرف الثالث وقوة عملية التحكيم. على سبيل المثال، في نزاعات مجتمعي تصعَّد ليشمل مجموعتين دينيتين أو عرقيتين، من المرجح أن يشتمل الطرف الثالث زعماء إقليميين من أعلى المستويات، وربما القوميين للمجتمعين المتنازعين. من ناحية أخرى، بالنسبة لنزاع يشمل عائلتين صغيرتين أو أفراد، فإن مجموعة أو اثنتين أو ثلاث مجموعات من الزعماء المحليين تكون كافية. على سبيل المثال، في غزة يشتمل نظام حل النزاعات على ثلاثة مستويات للأطراف الثالثة: (1) كبار العائلة، الذين يتدخلون لتسوية قضايا داخلية بين أفراد العائلة؛ (2) زعماء مجتمع محلي، يقومون بتسوية نزاعات تتضمن مجتمعات محلية داخل مخيم اللاجئين أو في المنطقة المجاورة له؛ (3) زعماء إقليميون، وهم الأكثر احتراماً والمعروفون أكثر في غزة، ويقومون بتسوية نزاعات تشمل أطرافاً من مدن مختلفة في الإقليم.

عندما يتم تشكيل لجنة الطرف الثالث، فإنها تشتمل غالباً على أغراب أو أشخاص ليس لهم مصلحة مباشرة في نتيجة النزاع. ومع ذلك، فإن بعضهم له صلة بالمتنازعين (الطائفة الدينية نفسها، الحزب السياسي نفسه، إلخ.) تُستخدَم هذه الصلة كطريقة لإقناع المتنازعين بقبول تنفيذ التسوية. إن الدراية بالطرفين وتقاليدهما وتاريخهما وأقاربهما، هي مصدر آخر للتأثير يُستخدَم من جانب الطرف الثالث.

إن أعمار أعضاء الطرف الثالث تلعب كذلك دوراً. فهم في العادة رجال كبار في السن يتم تصنيفهم، وفقاً لمعايير اجتماعية وثقافية محلية، على أنهم مشايخ يستحقون

احترام المجتمعات. على سبيل المثال، يُسمَّى الوسيط القبَلي بين "أولاد علي" في مصر *عاقله* (رجل حكيم). إن هذا اللقب يُمنح فقط لرجال أكبر سناً وللمشايخ.[18]

قد لا يكون لأعضاء محكمي الطرف الثالث نفوذ مباشر لمعاقبة الطرفين اقتصادياً أو سياسياً. ومع ذلك، فإن وضعهم الثقافي والديني يمنحهم التأثير اللازم للضغط على الطرفين لقبول تسوية معينة. وحيث أن جميع المتنازعين هم أعضاء في المجتمع، فإنهم مهتمون بالحفاظ على علاقات جيدة مع المشايخ المحترمين أو تجنب غضبهم أو رفضهم. ووفقاً للغزاوي الذي شارك في عملية حل النزاعات، "إذا قبلتَ تسوية من أجل أعضاء المحكمين، أو كلفتة طيبة تجاههم، فيتوجب عليك تقديم تنازلات في مطالبك للتوصل إلى اتفاق، حتى لو لم تكن العدالة في صفك. وبقيامك بهذا التصرف، أنت تكسب احتراماً وتقديراً من مجموعة المحكمين. هذا التقدير قد يكون مصدر عون في ظروف مستقبلية."[19]

إن تركيبة مجموعة الطرف الثالث شديدة التأثر بالدين. في مجتمع عربي مسلم، يتقيد معظم أعضاء مجموعة المحكمين في الطرف الثالث إما بالإسلام أو بدين ما آخر. يكون أئمة المساجد والقضاة الشرعيون منخرطين دائماً في التوسط والتحكيم في النزاعات (Rosen 1984). إن مصداقيتهم مستمدة من طائفتهم المُختارة وقوة إيمانهم أو وضعهم الديني. على سبيل المثال، تم وصف زعيم محلي في غزة لي على أنه أكثر شخص موثوق في المجتمع بسبب تقيده الصارم بالقيم والشرائع الإسلامية. لقد كان الإمام المحلي. وقال عدد من أفراد المجتمع: "إنه لا يطيق العمل السيء؛ وسيخبرك في وجهك إذا فعلت شيئاً سيئاً."

عملية حل النزاع

هناك عدة مراحل يتم فيها معالجة نزاعات في المجتمع أو بين الأفراد في المجتمع الفلسطيني. أولاً، أحد الأطراف المباشرة أو غير المباشرة (أصحاب الشأن) يطلبون

المساعدة من طرف ثالث باللجوء إلى زعيم محترم ومعروف بدوره في توسطات ناجحة في المجتمع. في حالات أخرى، لا سيما إذا كان هناك تصعيد عنيف في النزاعات والمجتمع بكامله متورط، تقوم الأطراف الثالثة ـ غالباً زعماء إقليميون ـ بزيارة كل طرف من الأطراف المتنازعة طالبين إذناً بالتدخل. ثانياً، تبدأ مرحلة البحث عن الحقيقة، مع قيام الطرف الثالث بالتنقل مكوكياً بين الأطراف، مستمعاً إلى روايتهم. من خلال هذه الزيارات إلى الأطراف وإلى شهود آخرين، تظهر روايات متضاربة فيما يتعلق بالمواضيع المطروحة. وعند جمع معلومات كافية، يبدأ أعضاء الطرف الثالث سلسلة من المشاورات والاجتماعات مع الأطراف المتنازعة. وتصبح مرحلة التفاوض أوضح عندما يحاول أعضاء الطرف الثالث التوصل إلى تسوية مناسبة للقضية. إذا كان الطرف الثالث يعمل كمجموعة تحكيم، عندئذ يصدرون قرارهم ويدعمونه بمعايير وقيم تقليدية ودينية. ويستشهد رئيس المجموعة بآيات قرآنية تدعم مفهوم العدالة والتآلف والأمانة. إذا كان الطرف الثالث يتبع سبيل الوساطة ـ التحكيم، فإنه عندئذ ينتزع ودياً تنازلات من الطرفين للتوصل إلى حد التسوية، معتمداً على القيم الدينية والثقافية لإقناع الطرفين بأهمية التنازلات واستعادة العدالة والوئام إلى المجتمع.

ويواصل أعضاء مجموعة محكمين الطرف الثالث بالاستشهاد بقيم ومعايير مقبولة ومعروفة لدى الطرفين المعنيين. ويقومون بنقل هذه القيم طوال عملية الوساطة ـ التحكيم كلها. على سبيل المثال، في نزاعات يتضمن جماعتين عرقيتين في قرية صغيرة في الجليل خلال صيف 1998، تحدَّث أعضاء مجموعة محكمين الطرف الثالث عن علاقة الاعتماد المتبادل التاريخية بين المجتمعين. ورووا قصصاً عن الفترة التي ساد فيها التعاون والتآلف في تلك القرية.

تُستخدَم هذه القيم والمعايير الدينية والثقافية من قِبل الطرف الثالث لإقناع المتنازعين واستعادة العلاقات الاجتماعية بينهما. ويلجأون خلال كلماتهم ومحادثاتهم إلى القيم التالية: (1) الحفاظ على وحدة العائلة أو المجتمع أو الجماعة الدينية أو العشيرة أو الأمة. وينبغي أن يتوقف القتال لإتاحة مجال لتتم مصالحة؛ وإلا سيكون

المجتمع ضعيفاً وممزقاً في مواجهة تهديدات أو تحديات خارجية؛ (2) حماية كرامة العائلة أو الفرد أو الدين أو المجتمع، والحفاظ عليها، حيث إذا تم انتهاكها فسيتعرض جميع أعضائها للعار؛ (3) حماية أجيال المستقبل؛ (4) التقيد بالفرائض الدينية في التسامح والتفاهم والاحترام والتعايش واللاعنف من قِبل الطرف الثالث. وينقل الطرف الثالث رسالة مفادها أنه لكي تكون مسلماً صالحاً، ينبغي على المرء أن يتبع هذه القيم عملياً. إن العفو والكرامة هما قيمتان ثقافيتان ودينيتان أخريتان تتم مناقشتهما من قِبل الطرف الثالث خلال عملية المصالحة.

في خلاف عائلي شمل زوج وزوجته في غزة، اعتمد الوسيط ــ المحكِّم على حديث الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، الذي يأمر الرجال برعاية الزوجة والعائلة. واستشهد بالآيات القرآنية التي تلاها الزوج كعلامة على الاتفاق والمعرفة. وذكر الوسيط تآلف العائلة وحماية حقوق المرأة والإحساس بالعدالة في التعامل مع الأولاد في محاولة لمصالحة الطرفين.[20]

إن التعامل مع عدم توازن القوى في نزاعات ما هو تحدٍ بالنسبة للوسطاء في جميع النزاعات. وقد جادل الوسيط الغزاوي ذاته بأن العملية تزود المتنازعين بفرصة متساوية للتعبير عن أنفسهم، والشريعة الإسلامية التي تحكم هذه العملية لا تميّز بين غني وفقير أو قوي وضعيف. وقد زعم كثير من الذين تمت مقابلتهم بأن اللاتوازن في القوة لا يؤثر في العملية أو النتيجة، على الأخص إذا كان الطرف الثالث أميناً وعادلاً. من ناحية أخرى، إن هذه الثقة بالعملية لم تحصل على نفس القدر من الثقة لدى بعض المشاركين. ويشير البحث إلى أن اللاتوازن في القوة يؤثر على عملية حل النزاعات وبأن النظام يستمر بالعمل بشكل أساسي كآلية سيطرة اجتماعية (أبو النمر 1996b؛ زيناتي 1992).

وناقش أحد المشاركين الغزاويين الذي كان ناقداً للعملية بأنه عندما يكون أحد الطرفين فقيراً وخصمه غنياً أو ذا نفوذ، فإن العملية والنتيجة ستكونان متحيزتان: "يمكنك أن تكون واثقاً بأن النتيجة لن تكون لصالح الفقير حتى لو كانت العدالة

تتطلب ذلك."[21] إن الوسطاء والمحكمين أنفسهم معرضون لضغط اجتماعي من الأفراد ذوي النفوذ في المجتمع، طالما أن العملية برمتها تهدف إلى الحفاظ على الوضع الراهن. وهناك تباين آخر واضح في الخلافات الزوجية، حيث تكون الزوجة في وضع سيء جداً ـ غالباً الأب أو الأخ أو ابن أكبر يقوم بعمل ناطق باسمها في التعامل مع الطرف الثالث.

الاتفاقيات والشعائر

يجري توقيع اتفاقية ما في مكان عام، متيحاً للمجتمع بكامله أن يشهد الإجراء (في حين يتم التوقيع في إجراءات حل نزاعات غربي تحت إشراف سلطة قانونية). وهناك شعائر توقيع متنوعة في أنحاء الشرق الأوسط، ولكنها جميعها تشمل الأعمال الأساسية التالية: (1) توقيع الاتفاقية علناً بحيث يعرف أفراد المجتمع بأنه ستتم إعادة التآلف والنظام إلى حياتهم؛ (2) زيادة التزام الطرفين بتنفيذ حصة كل منهما في التسوية ــ وإلا سيجلبون الخزي والعار لأنفسهم من المجتمع؛ (3) لإعادة الكرامة والاحترام لأحد الطرفين ــ على سبيل المثال، سيعتذر الطرف المذنب علناً وسيطلب العفو من الضحية. يعيد هذا الاعتذار بحد ذاته احترام الضحية ويجلب الخزي على المذنب، في حين أنه في الوقت نفسه يعيد دمج المذنب من خلال تأكيده على نظام المجتمع الاجتماعي والقيم التقليدية.

في مناطق معينة من شمال افريقيا التي تسكنها قبائل "أولاد علي"، يوجد شعائر خاصة لقضايا القتل. يوافق المجرم على الاستسلام ويستلق على الأرض بجانب خروف. ويتقدم أحد أفراد الضحية من المجرم ويكون لديه خيار قتله أو قتل الخروف. من الواضح أن ممثلي عائلة سيختارون الخروف. ومع ذلك، فإن حقيقة أن الضحية كان لديه فرصة الأخذ بالثأر (ولكنه قرر أن يقتل الخروف) تعيد الاحترام والوقار والكرامة إلى عائلة الضحية. لذا، فلن يوصموا بالعار اجتماعياً باعتبارهم ضعفاء أو غير قادرين على

الثأر لضحيتهم.[22] في طقس آخر علني يُمارَس في الصلحة في الجليل وفي أجزاء أخرى من فلسطين، يربط المعتدي عقدة حول عصا طويلة مستخدماً الكوفية العربية، أو قطعة قماش بيضاء رامزاً إلى هدنة وسلام. بعد ذلك يربط كل من أعضاء الطرف الثالث وعائلة الضحية عقدة حول العصا مستخدمين قطعة القماش نفسها. لقد تم إعداد هذا الطقس العلني للتعبير عن واجب والتزام الأطراف بالتسوية، وبإعادة السلام والوئام بين أفراد المجتمع (انظر جبور 1996). وفي طقس في إحدى قرى الجليل حدث في 1996، كان يجب على المعتدي أن يمشي ما يقارب الميلين حول البلدة بدون كوفيته. إن مثل هذا العمل، بالنسبة لرجل كبير في السن، يعني إذلالاً كبيراً ويبعث برسالة ندم وعجز صريحة. يرمز الطقس إلى قدرة عائلة الضحية على الأخذ بالثأر؛ ومع ذلك، فإنهم يختارون هذا الطقس العلني (الشعبي) لإعادة كرامتهم واحترامهم في المجتمع.

إن إستعادة الاحترام والشرف أمر هام بالنسبة للعلاقات المستقبلية، أيضاً. فالطرف الذي لا يستعيد شرفه يعتبَر ضعيفاً وعرضة للاستغلال في المستقبل. في الشبكات الاجتماعية القائمة على أساس علاقات النفوذ والمنزلة، يعتبر الاحترام والشرف معايير أساسية للحكم على قيمة الإنسان. وخلال كلماتهم، يشرح أعضاء الطرف الثالث في هذه الشعائر لماذا توصل الطرفان إلى اتفاق معين وقبلا به. وتزخر رواياتهم بالقيم الدينية والثقافية. على سبيل المثال، يشرح وسيط غزاوي بأن الطرفين قبلا النتيجة لأن "الله سيحبكم بسبب هذه المصالحة؛ وسيعوضكم الله مقابل هذا الإحسان؛ إحسان لوجه الله. ونبدأ الوساطة بسم الله ونحن نستعين به من أجل المصالحة. جميعنا أفراد ندين بالدين نفسه." وإذا كانوا يتبعون ديانات مختلفة، فإنهم يؤكدون على أنهم جميعاً أبناء الله.

خاتمة

لا شك في أن القيم الإسلامية تؤثر بقوة في استراتيجيات حل النزاعات، والنتائج ودور الطرف الثالث والشعائر. كل يوم في مجتمعات مسلمة ريفية وحضرية وقبَلية، يتم تطبيق القيم الإسلامية لحل النزاعات ومنع العنف واستعادة النظام والتآلف، ولخلق تلاحم ووحدة بين المجتمعات المتنافسة. هذه المعايير والقيم الثقافية تحتاج لأن تؤخذ بالاعتبار بشكل كامل ومنهجي عندما يحاول تدخل خارجي العمل في مجتمع مسلم. على سبيل المثال، ينبغي على مشروع تنمية تنفذه منظمة أجنبية أن يشمل هذه المعايير والقيم في تخطيط وتصميم وتنفيذ وتقويم مشاريعها. إن شمول تلك القيم يمكن أن يفيد كل من الوسطاء والمجتمع المحلي.

على الأغلب أن مقاومة مبادرات صنع السلام في مجتمعات مسلمة مرتبط بالخوف (أو التهديد) من أن بعض قيمهم ومعاييرهم الأصلية قد لا تنتهك فقط، بل يتم إلغاءها تماماً. والاستراتيجية الناجحة لابد أن تؤخذ تلك القيم في الحسبان قبل التنفيذ عن طريق إشراك أفراد المجتمع المحلي. وبشكل مماثل، فإن مشروع صنع السلام الذي يعتمد فقط على أساليب حل النزاعات الغربية لن يكون فاعلاً في تسوية النزاعات. ينبغي إدارة تطوير مبادرات صنع السلام المحلية بمعرفة مباشرة بوجهة نظر أفراد المجتمع تجاه العالم، وجهة نظر ربما سيكون بعض السكان المحليين قادرين على إظهارها ودمجها أثناء تطبيقهم لمبادئ صنع السلام.

إن أخذ السياق بالاعتبار هو خطوة حاسمة في فهم تأثير وعملية وعمل آليات حل النزاعات في المجتمع المسلم. كل حدث له مهام اجتماعية وثقافية متجذرة في السياق التاريخي للنزاع. لذا، فإن استيعاب الثقافة والمعتقدات الدينية أمر أساسي في كفاءة مجموعة محكمي الطرف الثالث.

إن تطبيق قيم صنع السلام واللاعنف في الممارسات الثقافية الاجتماعية، وفي الحركات السياسية في مجتمعات مسلمة متنوعة يساعد في الحفاظ على نظام واستقرار المجتمعات. وبالرغم من ذلك، فإن جميع جهود صنع السلام في هذه المجتمعات تواجه عقبات وتحديات. الفصل التالي يركز على أنواع التحديات التي تواجه النشاطات السياسية والمعلمين والمدربين والوسطاء الذين يديرون ورشات ومشاريع صنع سلام في المجتمعات المسلمة.

4

مبادرات صنع السلام اللاعنيفة في المجتمعات العربية المسلمة

خرافات وعقبات في إطار تدريبي

هذا الفصل يركز على طرق للتغلب على العقبات السياسية والاجتماعية والثقافية أمام قبول صنع السلام. وعند دراسة العقبات التي تواجه الممارسين في السياق الإسلامي، آمل أن نقدِّم بعض المقترحات البناءة نحو دمج منهجي لأفكار صنع السلام في حياة المسلمين وغير المسلمين، أكانوا يعيشون في مجتمعات مشتركة أم منفصلة.

إن التحليل الاجتماعي الثقافي وصياغة العقبات هما أداتان أساسيتان في تطبيق أساليب اللاعنف في التفاعل اليومي في ظروف مختلفة (Avruch 1998). وينبغي دراسة الأسباب المحددة للإحجام الإسلامي عن تبني مزيد من أساليب اللاعنف واسعة الانتشار والمتسقة في كل قضية على حدة. وفي حين أن كثير من الكتابات ركزت بشكل أساسي على عوامل خارجية - الاستعمار والصهيونية والامبريالية، وعوامل أخرى تنجم عن السياسات الغربية - فإن هذا التحليل يركز على البيئة الداخلية للمجتمعات المسلمة.[1] وتحليلاً ملماً بالموضوع، ينبغي أن يبدأ أولاً بالقوى السياسية والثقافية الاجتماعية الداخلية التي تواجه صناع السلام في المجتمعات المسلمة.[2]

إن العوائق أمام صنع السلام في المجتمعات المسلمة تكون على الأغلب مثبطة

للهمة بالقدر نفسه بالنسبة للمقيمين غير المسلمين. في الواقع أن الأقليات ـ غالباً مسيحية ـ في المجتمعات العربية المسلمة لا تعتبَر أعضاء ذوو مكانة عالية في المجتمع (سالم 1994، 146؛ 1994 Peretz).[3] هذه الحقيقة تضاعف إحساسهم بالعجز وبالتالي تشدد على الحاجة لإجراءات لاعنفية. وفي الوقت نفسه، اكتسبت المجتمعات غير المسلمة وتقاسمت الكثير من القيم والمعايير الاجتماعية والثقافية المسلمة. ومثال جيد عن مثل هذا الاندماج هو المسيحيون الأقباط في مصر، الذين يعتنقون كثير من قيم ومعايير الثقافة العربية المسلمة المصرية.[4]

إن مناقشة العوائق والاستراتيجيات للتغلب عليها تنقسم هنا إلى جزئين: القيم والعوامل الثقافية والاجتماعية الكلية التي تشكّل كثير من المجتمعات المسلمة التقليدية غير الصناعية؛ والتحديات التي تواجه صناع السلام (المدربون والمعلمون وآخرون) الذين يعملون في مجتمعات مسلمة.[5]

وشأنهم شأن آخرين، فإن المجتمعات المسلمة تستخدم استراتيجيات ومعايير عنيفة ولاعنفية عند التعامل مع نزاعات بينشخصية ومجتمعية وعرقية وقومية ودولية. وكما بيّنا في الفصول السابقة، فقد تم تطبيق النُهج اللاعنفي ونُهج صنع السلام في هذه المجتمعات حول العالم على مستويات اجتماعية وسياسية وبينشخصية متنوعة. هذه الدراسات تقدِّم دليلاً دامغاً على أن صنع السلام والقيم والمعايير اللاعنفية هي جزء لا يتجزأ من الحياة اليومية للمسلمين. لذا، فإن فرضية أن جميع، أو معظم، التفاعلات في المجتمع المسلم عنيفة هي غير صحيحة.

برامج صنع السلام في المجتمعات المسلمة

بالرغم من آليات حل النزاعات السلمية المتوطدة عميقاً في الثقافات الإسلامية، فإن بعض الجماعات السياسية الإسلامية في الشرق الأوسط أصبحت تميل بشكل

متزايد إلى ردود فعل عنيفة تجاه النزاعات الاجتماعية والسياسية الداخلية. ومنذ بداية تسعينيات القرن العشرين قُتل عشرات الآلاف من الجزائريين في حرب أهلية وحشية.[6] وفي مصر كانت جماعات المعارضة المسلحة تهدد اقتصاد الدولة والأنظمة السياسية في السنوات العشرين الماضية.[7] وفي الأردن، تدخّل الجيش عسكرياً للسيطرة على المعارضة في 1998، وتدخلت القوات الخاصة للسيطرة على محتجين في معان في 2002. [8] وفي العراق استخدم صدّام حسين أسلحته الخاصة في قمع مجتمعات الأكراد والشيعة. وتعاني أندونيسيا، الدولة ذات التعداد السكاني الأكبر من المسلمين، من اضطرابات سياسية واقتصادية تشمل أقلياتها غير المسلمة (الهجمات على الأقلية الصينية هي فقط أحد المؤشرات على الوضع المتدهور).[9] باختصار، ينتشر العنف السياسي في مجتمعات مسلمة من العراق إلى أندونيسيا، خالقاً حاجة ماسّة إلى إعادة التفكير في دور القوة والعنف في هذه المجتمعات ومشروعية الاستراتيجيات اللاعنفية وقابلية تطبيقها في النهج الإسلامي الثقافي والديني.

إن حقيقة أن حقلاً جديداً من الدراسة ـ دراسات حل النزاعات والسلام ـ ينبثق ويُطبَّق في كثير من مناطق العالم، هي حافز آخر لتطوير أساليب صنع السلام الإسلامية. ومنذ نهاية الحرب الباردة، قامت منظمات لاحكومية (NGOs) ومكاتب حكومية رسمية بإدارة ورشات تدريبية لصنع السلام، تهدف إلى تثقيف ومساعدة مجتمعات مختلفة في اعتماد أساليب لاعنفية. تمنح مئات المدارس والكليات درجات في حقل حل النزاعات وصنع السلام. وقد اعتمدت آلاف المدارس حول العالم هذه المواضيع كجزء من منهاجها التعليمي الأساسي (Scimecca 1991; Fisher 1997). يعكس انتشار برامج صنع السلام على جميع المستويات نقلة مثالية في مفاهيم الناس وتفاعلاتهم في جميع أنحاء العالم (Burton 1990; McDonald 1987; Sandole and Merwe 1993; Lederach 1997).

لا يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تقف جانباً كمراقبين سلبيين لهذه التغييرات التي تؤثر تدريجياً على الممارسات الاقتصادية والأكاديمية والسياسية في جميع أنحاء العالم. وهناك مساهمة هامة يمكن أن تقدمها المجتمعات المسلمة والشريعة الإسلامية في صياغة وتنفيذ استراتيجيات صنع السلام.

إن التغيرات العالمية في التكنولوجيا، لا سيما في الاتصالات، خلقت حقائق جديدة بالنسبة لجميع المسلمين، بصرف النظر عن هوياتهم الاجتماعية والإقليمية، مجبرة إياهم على مواجهة قضايا وتحديات جديدة، مثل التشديد القوي على الاستهلاك والتخلف الثقافي (تقدُّم تكنولوجي ولكن تغيُّر بطيء في القيم الاجتماعية والثقافية)، والقيم والمعايير (مثلاً، صعوبات في الحفاظ على تماسك وروابط أسرية وقبَلية، وفي ممارسة معايير حسن الضيافة التقليدية وقوانين انتهاك وحماية الشرف والكرامة... إلخ). ويواجهون كذلك تحديات متعلقة بالتعريف التقليدي للهوية الإسلامية عن طريق خطوات العلمنة أو التجنيس السريع أو التأنيث. هذه الحقائق العالمية الجديدة تميل إلى توليد مزيد من النزاعات والتوتر في العالم. ويمكن لأساليب صنع السلام أن تكون أداة فاعلة في معالجة الأثر الاجتماعي والثقافي لهذه التغيرات، على الأخص في مناطق مثل وضع الأقليات العرقية والدينية الذين يتزايد وعيهم بوضعهم بسبب ظهورهم لأقليات أخرى في العالم (انظر ابراهيم 1994b, 1995).

إن التدريب على صنع السلام هو عملية ثقافية وسياسية تعزز وعي المشاركين بعلاقاتهم المحيطية، لا سيما في التعامل مع السلطات السياسية والاجتماعية. وهو يمثل رداً متعمَّداً على الطبيعة الانتقائية للاتصال العالمي. ويمكِّن المشاركين من خلال عملية استبطان (فحص المرء أفكاره ودوافعه ومشاعره) تعزز الوعي بالظروف الاجتماعية والسياسية. ويشتمل على مجموعة من الوسائل للمشاركين ليطرحوا فرضياتهم بشأن النزاعات وأساليب التسوية المستخدمة من قِبل السلطات للحفاظ على الوضع الراهن. لذا، فإن التدريب على صنع السلام يمكن أن يسفر عن تغييرات بناءة في ثقة المجتمعات

والأفراد بأنفسهم. في كثير من المجتمعات المسلمة تخلق الأنظمة التقليدية والحالية لتوزيع القوة تبايناً كبيراً قائماً على أساس عرق الأفراد ودينهم وجنسهم (ذكر/أنثى) وأعمارهم وعشيرتهم وسلالاتهم، وهلم جراً.[10] ويمكن لمعظم الجماعات والجماعات الفرعية في المجتمعات المسلمة أن تستفيد من برامج التدريب هذه ـ داخل مجتمعاتهم، وكذلك بين مجتمعاتهم وبين مجتمعات أخرى (الجزء الأكبر منها غربي الطابع).

إن الدافع الأساسي لفعالية صنع السلام في المجتمعات المسلمة هو تغيير الواقع الحالي بتعزيز التنمية الاجتماعية الاقتصادية، وتلبية الحاجات الإنسانية الأساسية وحقوق الجماعات والأفراد (الأمن وتقرير المصير والهوية والنمو والتطور، إلخ.). يمكن تسهيل هذه التغييرات المرجوة من خلال الاستبطان والنقد المتعمق للحقائق الداخلية الاجتماعية والثقافية. جميع استراتيجيات صنع السلام (أساليب التعبئة اللاعنفية والوساطة والمصالحة، إلخ.) تفترض مسبقاً عمليات الاستبطان والتحليل هذه، والتي غالباً ما تقود إلى إدراك أن الأفراد لديهم القدرة والمسؤولية في التصرف بما يخدم مصالحهم الخاصة.

تطبيق استراتيجيات صنع السلام في مجتمعات مسلمة: عوائق اجتماعية ثقافية وسياسية كبرى

هناك مجموعة متنوعة من العوائق ـ سياسية وثقافية ودينية ومهنية ـ أمام تطبيق أوسع لاستراتيجيات صنع السلام في مجتمعات مسلمة. وبالرغم من أن هذه العوائق قائمة على القيم الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمعات المسلمة، فإنها لا ينبغي أن تُعامَل كقواعد ثابتة. إن تطبيق استراتيجيات صنع السلام قابل للتكيف مع سياقات اقتصادية واجتماعية وتعليمية وجغرافية معينة.

هذه الاستراتيجيات ترتبط كذلك بأنظمة تكنوقراطية وبيروقراطية: بالرغم من أنه

كان يوجد عدة حركات سياسية إسلامية لاعنفية في هذا القرن، فإن معظم الدول المسلمة تعاني من ركود تكنوقراطي وسياسي حاد. وقد كتب Johansen (1997) بأن هذا النقص في القيادة السياسية الخلاقة والإبداعية هو أحد الدعائم الرئيسة للوضع الراهن.

كثير من القادة المسلمين في منظمات وحكومات سياسية يعملون في أنظمة تكنوقراطية[11] "متوسطة الأداء." ويختار أولئك الذين في القمة أتباعاً لولائهم أكثر مما هو لكفاءتهم. عرَّف معظم المشاركين العرب المسلمين في ورشات حل نزاعات سياسات إدارة البيروقراطية على أنها معيقة للتقدم الاجتماعية والسياسي (بركات 1993؛ سالم 1994؛ Tschirgi 1994؛ ابراهيم 1994a).[12]

لقد أعرب مشاركون شبان في ورشات التدريب على صنع السلام (لا سيما الديبلوماسيون وموظفو الخارجية) عن إحباطهم من مقاومة مراقبيهم لتطبيق مهارات صنع السلام. وأفاد المشاركون أن قادتهم كثيراً ما يعارضون تطبيق مهارات حل نزاعات فعالة للغاية على العلاقات الادارية الداخلية وعلى نزاعات متعلقة بالعمل اليومي.

هذا الوضع السياسي يؤدي إلى اختيار زعماء دينيين من قِبل أنظمة سياسية، على الأخص قيادة الاتجاه الديني السائد التي بدأت تعمل كامتداد للقيادة السياسية. في معظم البلدان المسلمة، كان رجال الدين مرتبطين بالنظام الحاكم، ونتيجة لذلك استفادوا مادياً:

> تهدف سياسات الحكومة إلى رفض التنظيم الاسلامي وإعطاء العلماء دوراً سياسياً مستقلاً. وقد امتدت السياسات من "التأميم" وتخصيص الدين كوسيلة من وسائل الحكومة للاستبعاد والتهميش والقمع. إن العلاقة بين المؤسسات الإسلامية والحكومات في معظم الدول الإسلامية يمكن تحليلها من حيث عمليتين: زيادة التبعية وفقدان استقلالية المؤسسات الدينية، وإضفاء الشرعية الدينية على سياسات الحكومة. (دسوقي 1998, 6).

في هذه الحالات يتم استخدام القيادة الدينية الرسمية كأداة للحفاظ على الوضع الراهن ومنع التغيير السياسي والاجتماعي. وفي كثير من الحالات، يتم استدعاء القيادة الدينية المهيمنة من قِبل نخبة سياسية للتدخل نيابة عن النظام لحشد الجماهير وتوطيد الدعم لسياسات معينة. على سبيل المثال، يُصدر زعماء دينيون فتاوى تخص أمور يمكن أن تحرج أو تعارض مشروعية النخبة السياسية في مصر والأردن وفلسطين ولبنان وسوريا والعراق والسعودية، وفي دول مسلمة أخرى. على سبيل المثال، خلال حرب الخليج وقفت المؤسسة الدينية الاسلامية المصرية إلى جانب موقف الحكومة لاستباق الاعتراض على سياسة الحكومة على أسس دينية. والشيء نفسه كان صحيحاً بالنسبة للقيادة الدينية في دول عربية أخرى خلال معاهدة كامب ديفيد.[13]

إحدى النتائج التي ترتبت على هذا التحالف بين زعماء دينيين ونخبة سياسية كانت نشوء الجماعات الإسلامية المتطرفة التي استغلت الدين للدعوة إلى الثورة ضد القمع السياسي والفقر. إضافة إلى ذلك، تقدِّم هذه الجماعات تفسيراً دينياً معيناً للتعامل مع أزمات الهوية الاجتماعية والثقافية التي تواجه حالياً معظم المجتمعات المسلمة.[14] وغالباً ما يشار إلى انفتاح المجتمعات المسلمة السريع على أساليب الحياة المتحضرة باعتباره عامل آخر يساهم في الانحرافات في القيم الثقافية، وفي القدر الكبير من الفوضى، وعدم القدرة على التعامل مع قدر هائل من التغييرات التي تواجه هذه المجتمعات (Hudson 1977, 129).[15] ورداً على هذا الواقع في التغير السريع وبناء على التفسير الحرفي لتعاليم الإسلام، فإن هناك حركات إعادة بعث للدين تدعو بشكل صارخ إلى العودة إلى طريقة الحياة التي كانت سائدة في أيام النبي، (صلى الله عليه وسلم)، بدون اعتبار للتغييرات التكنولوجية والتغييرات الأخرى التي حدثت على مدى القرون الأربعة عشر الماضية.[16]

أنظمة سياسية فاسدة: ساهم الفساد الذي حدث بعد الفترة الاستعمارية – سياسي واقتصادي وعسكري ـ بتفاقم الفقر واستنفاد الموارد الشحيحة في كثير من

المجتمعات المسلمة،[17] وبالتالي تعزيز نموذج النفوذ المهيمن للتنافس والقوة.[18] لقد كانت المجتمعات في نظام ما قبل الاستعمار أو في الثقافات التقليدية والريفية أقل عرضة للعنف المنهجي.

إن القيم التقليدية لللاعنف والصبر والثبات تفقد صداها في سياق التعرض المنهجي للقيم الثقافية الجديدة للاستهلاكية والسرعة والكفاءة والاشباع الفوري للحاجات. في هذه البيئة يصبح من الصعب بشكل متزايد بالنسبة لأي مسلم بأن يطبق الآية التالية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٣﴾ ﴾(2: 153).

ربما يكون هناك إحساس متزايد بأن مفهوم الإحسان كشكل من أشكال العدالة الاجتماعية قد عفا عليه الزمن. ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِى ٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ ﴾ (2: 177).

باختصار، العقبة الكبيرة في تطبيق استراتيجيات صنع السلام هي النضال من أجل البقاء المادي، والذي يغدو الأولوية الأساسية للحياة في وجه الفقر المستمر والفجوة المتسعة بين الغني والفقير.[19] إن دخل الفرد في الدول المسلمة في الشرق الأوسط وفي شمال افريقيا يصل إلى 1,780$ (باستثناء الكويت وقطر السعودية والإمارات العربية المتحدة)، مقارنة بـ 24,930$ للدول ذات الدخل المرتفع، و 1,090$ في الدول ذات الدخل المنخفض (Korany, Brynen, and Noble 1998). في كثير من المجتمعات المسلمة، تركت التغييرات الاقتصادية والنخبة الاقتصادية سريعة النمو المرتبطة بالعولمة الاقتصادية، قسماً كبيراً من السكان في أسفل السلم وخلقت بنية تحتية اقتصادية متخلفة.[20] من الصعب جداً تنفيذ استراتيجيات صنع سلام أساسية حيث البقاء اليومي هو الشاغل الرئيس (Lederach 1997). ومن المؤسف أن هذا هو الواقع في جميع المجتمعات الإسلامية الكثيرة الأخرى.

الهيكل الاجتماعي الذكوري: إن الأنظمة الاجتماعية الإسلامية مبنية على هيمنة الذكور في جميع الميادين الاجتماعية والسياسية (Moghadam 1991, 114؛ بركات 1993 , 106)، وهذا عُرف يقيد الدور الهام الذي يمكن للنساء أن يلعبنه في نشاطات صنع السلام. ساهمت عملية التحديث في المجتمعات الصناعية بإضعاف أساسي في النظام الذكوري. ومع ذلك، ففي الشرق الأوسط على الأخص، تمكنت الذكورية من البقاء وحتى التكيف مع ما يسميه هشام شرابي "هجين التحديث التابع،"[21] وهذا تطوير يضع الرجال على رأس المؤسسات السياسية والاجتماعية لاستبعاد المرأة،[22] ويُلفت قليل من الانتباه إلى وضع وقضايا المرأة. إن مفهوم المساواة بين الجنسين (ذكر/أنثى) غائب في المدارس والمستشفيات والحكومات، ومؤسسات أخرى.[23] هذا التمييز يمتد إلى مبادرات أو مشاريع صنع السلام الرسمية والعامة، التي تبقى بشكل كبير حكراً على الرجال. ويتم دعوة النساء فقط إذا كانت القضية تخصهن وحدهن فقط. ومع بضعة استثناءات - على سبيل المثال، في الانتفاضة الفلسطينية - فإن مشاركة النساء الممكنة في الحركات الاجتماعية والسياسية مفقودة.

إن القيم الذكورية تجري بعكس مفاهيم واستراتيجيات صنع السلام القائمة على مبادئ المساواة والحرية واحترام حقوق الجماعة والفرد، وتمكين المجتمعات الضعيفة والأفراد العاجزين. في كثير من ورشات التدريب على صنع السلام المهيمن عليها من قِبل الذكور، كانت قضايا العلاقة بين الجنسين والنظام الذكوري تعتبَر قضايا محظورة وغالباً ما يتم طرحها بملاحظات ساخرة وتهكمية. وأولئك الذين يصرون على إثارة القضية يمنحون فرصة موجزة للتعبير عن اهتماماتهم، ولكن على الأغلب أن هذه القضية لا تُعرَّف على أنها عقبة أمام بيئة سلمية. ونظراً للنقص في الوعي فيما يتعلق بالدور الجوهري للمرأة في المجتمع، فإن القيم الذكورية تحول دون التطبيق الشامل لأساليب وقيم صنع السلام في مجتمعات مسلمة.

الامتثال للهرمية واحترامها: إن الهرمية هي قيمة قوية في المجتمعات الإسلامية.

والعلاقات الاجتماعية والثقافية تصنف إلى طبقات إلى حد كبير، بناءاً على معايير مثل العمر والجنس (ذكر/أنثى) والعشيرة والقبيلة والدين والعرق والسلالة والإقليم. ويشرح فؤاد خوري المعاني الضمنية وطبيعة هذه البنيات من خلال "العصبية (التماسك الاجتماعي والفردي) والـ "أصولية" حيث يصبح زواج الأقارب آلية للحفاظ على نظام الطبقيّة. في هذه الأنظمة يُرى الشخص على أنه حلقة في سلسلة، ويتم تشكيل السلسلة ... على أساس النسب أو السلالة أو الأصل. لذا، فإنه الشخص لا يتميز بالفردية ولكن بالتضامن الذي تمت صياغته هكذا." إن قيمة المرء تكمن في الطريقة التي يتصل فيها بآخرين، مما يترك تأثيراً غريباً على مسألة الحرية وتعريف معنى كون المرء حراً (1997, 134).

يصف Michael Hudson (1977) وحليم بركات (1993, 38)أهمية القرابة والصلات العشائرية والقبَلية في إنشاء وإدارة سلطة سياسية في مجتمعات عربية مسلمة، على الأخص في المناطق الريفية. إن أنظمة الحكم العربية، كتلك الموجودة في الأردن والسعودية واليمن، لا تزال تعتمد على القبَلية كمصدر رئيس لشرعية سلطتهم.[24] تم التركيز على أنظمة الطبقية هذه من قِبل مشارك مصري في ورشة عمل أكد على "أننا ندير مجتمعنا كما ندير جيشاً." [25]

وشأنها شأن الذكورية، فإن قيم الهرمية هي في صراع مع أساليب وقيم صنع السلام المنادية بالمساواة. وتشجع أساليب صنع السلام الفرد على أخذ مبادرة مستقلة وتجاوز الحدود الثقافية والاجتماعية. إن الإبداع هو مبدأ جوهري في جميع نماذج واستراتيجيات صنع السلام. لذا، فإن الامتثال الأعمى للسلاسل الهرمية التقليدية يعيق تنفيذ استراتيجيات صنع السلام ويبقى في صراع مع المبادئ الإسلامية المنادية بالمساواة.

ومن الممكن مناقشة أن غياب أو إعاقة بعض القيم في المجتمعات الإسلامية يمنع تنمية الثقافة الديمقراطية. وتحدد فاطمة الميرنيسي (1992, 43) سيادة الفرد

باعتبارها قيمة أساسية مفقودة في الثقافة العربية. وفي رأيها أن المصلحين والقوميين ضحوا بالمنطق والفردية على مذبح الوحدة.

في ورشات صنع السلام، كان لا بد غالباً من تكييف لعب الأدوار والمحاكاة مع العلاقات الهرمية بين المشاركين. وفي حالات أخرى، قضت التقاليد الراسخة على هذه النشاطات تماماً. لقد أعرب بعض المشاركين عن إحباطهم إزاء تنفيذ خطط عملهم في مرحلة إعادة الدخول التي تلي ورشة العمل. وعند سؤالهم ماذا كان يمكن أن يفعلوا بتجربة ورشة العمل أو الدروس، كان المشاركون يشيرون غالباً، أياً كانت أفكارهم، إلى أنهم كانوا يحتاجون أولاً إلى موافقة مدرائهم أو ضباطهم أو معلميهم، أو أزواجهن (في حالة المشاركات النساء).

معظم الأنظمة والنخب السياسية في المجتمعات المسلمة تواصل استمدادها لمشروعيتها والحفاظ عليها من خلال أنظمة سيطرة سلطوية شاملة. ومن خلال ترتيبات عسكرية وأمنية قوية، فإن هذه النخب السياسية والاجتماعية تقاوم أي حركات تشاركية من جانب جماهير السكان،[26] مانعة التعبير الحر عن الرأي في قضايا سياسية واقتصادية واجتماعية.[27] وبالرغم من أنه كان هناك بعض التنازلات لليبرالية الحديثة في الدول العربية المسلمة في السنوات العشرين الماضية، فقد بقيت الأنظمة سلطوية إلى حد كبير وأبقت على ثقافة سياسية غير ديمقراطية (عجمي 1981 (Korany, Brynen, and Noble 1998, 276; Garnham and Tessler 1995;).[28] وكما عبر Korany و Brynen و Noble عن ذلك، "في معظم هذه الدول، تكون النخب السياسية مترددة في تحرير كثير من النفوذ، أو السماح بقدر كبير من النشاط أو الحكم الذاتي في المجتمع المدني. فالدولة تبقى قوية بما يكفي للعودة إلى مزيد من التدابير السلطوية إذا اقتضى الأمر. وقد تم عن قصد زرع درجة من الغموض 'جزرة' التعددية المحدودة و'عصا' السلطوية: قمع إن لزم الأمر، ولكن ليس بالضرورة قمعاً" (1998 , 276).

في هذا الجو القهري والسلطوي، يواجه التقديم لاستراتيجيات صنع السلام التشاركية العديد من التحديات،[29] وهذا صحيح على الأخص عندما يتم التشديد على تعبئة الموارد وتمكين المجتمعات المحلية، وهي عملية يمكن أن تهدد سلطة الموظفين المحليين والقوميين.[30]

إضعاف الاستبطان: هذه المؤسسات السياسية والاجتماعية تحبط النقد الذاتي والاختبار الداخلي. فأفراد المجتمع لا يدركون العقبات الداخلية أمام التطور والتغيير. وبدلاً من دراسة مواطن الضعف والمشاكل الداخلية في المدارس والمصانع والمؤسسات الحكومية والبُنى العائلية والقبَلية، تركز الجماهير، استجابة لحث النخب السياسية، على عوامل خارجية مثل الاستعمار والامبريالية والصهيونية، ومؤخراً، العولمة.

إن شرحاً وافياً ومناقشة كاملة لهذه العوامل التي تؤدي إلى استخدام العنف والقوة في مجتمعات عربية مسلمة، هو أمر خارج نطاق هذه الدراسة، ولكن من الواضح أن العوامل الداخلية (غياب الديمقراطية أو الأطر التشاركية وأنظمة الحكم السلطوية وفشل الأيديولوجيات السابقة في حل مشاكل اقتصادية واجتماعية) والعوامل الخارجية (العولمة والاعتماد على الغرب) أبقت على الركود في العالم العربي المسلم. هذا الافتقار طويل الأجل للتغيير يدعو إلى حلول جذرية ونضالية للمشاكل اليومية.[31]

قد يكون تحليل ودمج هذه العقبات في إعداد مبادرات صنع السلام في مجتمعات مسلمة استراتيجية فعالة للتدخل، ومساهمة هامة في عملية التغيير السياسي والاجتماعي في مجتمعات مسلمة. والقسم التالي يناقش هذه التحديات التي تواجه الممارسين في هذا السياق، ويحدد بعض الاستراتيجيات للتغلب على هذه العقبات، أو في بعض الحالات تجنبها.

خرافات وتحديات في تطبيق صنع السلام في سياق إسلامي: وجهة نظر منظورية صغرى

ليست جميع الخرافات والعقبات التي تواجه مدربي صنع السلام مقتصرة على السياقات الإسلامية.[32] فبعضها تبرز بغتة بتكرار كبير بين مجموعة متنوعة من الجماعات والجنسيات. وربما يواجه طلاب الكليات الأمريكيون أو موظفو البنك الدولي أو مشاركون آخرون من المجتمعات الغربية بعض القلق والتخوفات ذاتها عند المشاركة في تدريب صنع السلام. من ناحية أخرى، هناك أمور مقلقة معينة فريدة لمشاركين من مجتمعات مسلمة وعربية. ومن أجل هذه الدراسة، من الضروري مناقشة هذه العقبات، بإدراك أنها قد تمتد إلى ماوراء المجتمع الإسلامي (بقية المجتمعات).

طبيعة السلام: في ورشات التدريب على صنع السلام في مجتمعات عربية مسلمة، كثيراً ما يتساءل المشاركون عن طبيعة أو الهدف طويل الأجل للسلام الذي يروّج له. وغالباً ما يسألون، هل هذا السلام الذي تبشرون به أو تعملون على تهيأتنا له من ذلك النوع ذاته القائم بين إسرائيل ومصر، أو بين إسرائيل والفلسطينيين؟ من الواضح أن هؤلاء المشاركين يشكّون بأن السلام المُقترَح ربما يؤدي إلى تسوية ظالمة وغير مؤاتية، لا سيما عندما لا يوضح المدربون عناصر السلام في نموذجهم للتدخل. في بعض الحالات لا يوجه المدربون السؤال: هل يشمل السلام المساواة والحرية والعدالة، أم هل هو ببساطة وضع تلزم فيه الأطراف نفسها بعدم استخدام العنف ضد بعضهم البعض، بصرف النظر عن نتيجة أو حقيقة النزاع؟[33] هذه المجادلة تعكس منظوراً إسلامياً أو نهجاً إيجابياً للسلام.

وقد أعرب المشاركون عن رضاهم عندما حدد المدربون نهجهم باعتباره يشمل تمثيلاً وشمولية وعدالة ومساواة. وغالباً كان منظمو المجتمع والطلاب والعلماء يقبلون هذه القيم بوصفها مجموعة من المبادئ التوجيهية الأساسية والنتائج المرجوة. إن

التشديد على العدالة والشمولية والمساواة كجزء من نموذج التدخل تخفف من القلق بأن نُهج صنع السلام وحل النزاعات قد تؤدي إلى مجرد غياب للعنف بدون عدالة.

العنف يمكن أن يُنهي النزاعات: هناك خرافة واسعة الانتشار في الشرق الأوسط تقول أن العنف يمكن أن يقضي على النزاعات أو يُنهيها: كلما تم تطبيق المزيد من العنف في التعامل مع الخلافات الداخلية والخارجية، كان من المرجح أكثر "أننا" (المسلمون العرب) سنقوم بحل هذه النزاعات بإيجابية. "ما أخِذ بالقوة لا يُستَرَد إلا بالقوة"، هذا مثل عربي قديم كثيراً ما كان يُستشهَد به رداً على النزاعات الإسرائيلي - العربي. وتم تحديد فهم خاطئ مماثل من قِبل Crow و Grant وابراهيم (1990). ويُفهَم النضال العنيف على أنه وسيلة ضرورية لإستعادة الكرامة وقوة بين المظلومين. هذا المفهوم متجذر خاصة في المحيط الثقافي والتاريخي للمناطق العربية المسلمة، وهو محيط يتميز بالعلاقات العدائية الداخلية وكذلك العلاقات العدائية الخارجية مع القوى الاستعمارية السابقة وإسرائيل. إنه هذا التوتر بين الميل الثقافي (الأبوي والذكوري) تجاه الثأر والعقاب وبين المبادئ الإسلامية للسلام والحل الذي ينبغي على الأطراف الثالثة أن تقوده بحذر لتحقيق نتيجة عادلة بين أصحاب الحق. إن وصف حسن حنفي (1988) للعنف واللاعنف يلفت الانتباه إلى الفرضية أعلاه. ويجادل بأن العنف واللاعنف هما وجهان لعملة واحدة، مصطلحان متبادلان يعتمد إقرارهما على من يتمتع بقوة أكبر. وغالباً ما يتبع أولئك المحرومون من حقوقهم الإنسانية وكرامتهم أساليب عنيفة للدفاع عن أنفسهم، في حين يتم عادة تجاهل استخدام الدولة للعنف والقوة لتحقيق أهدافها الخاصة، ويكون ذلك الاستخدام مشروعاً. ويقول، يجب أن لا يُنظر دائماً إلى العنف سلبياًولكن يجب الحكم عليه من حيث الهدف والغاية والحجم والعلاقة بين الضحية والظالم (المعتدي). ويعترف حنفي بأنه ينبغي أن لا يكون هناك حوار بين العبد والسيد طالما أن الاضطهاد الاجتماعي والسياسي قائم. ويدعو إلى طريقة ثالثة من النضال اللاعنفي لإزالة أسباب العنف (هذا يعني الترتيبات الاجتماعية

والسياسية التي تؤدي إلى العنف). هذا الاستخدام للعنف من أجل تحرر قومي قد يكون مختلفاً عن عنف استبدادي، وهذا تمييز تم طرحه من قِبل كثير من المشاركين في ورشات التدريب على صنع السلام في الشرق الأوسط.

مجتمع بلا نزاع ممكن تحقيقه: إن الاعتقاد الشائع بين المشاركين في ورشات العمل هذه هو أنه يمكن إزالة النزاعات من مجتمعاتهم وأن الشعب يمكن أن يعيش في وئام تام. تنشأ هذه الفرضية من مفهوم أن النزاعات هو مرض أو علة ينبغي استأصالها. كثيراً ما قاد هذا الفهم المشاركين إلى استنتاج أن أكثر استراتيجيات حل النزاعات فاعلية هي التجنب أو التنافس. ويُفهَم العنف على أنه وسيلة تضمن نصرهم وتُنهي النزاع.

خلافاً للمفهوم أعلاه، فإن نُهج صنع السلام مبنية على أساس فرضيات مثل: (1) النزاعات هي جزء لا يتجزأ من الحياة؛ (2) ينبغي "علينا" أن نتعلم كيف نعيش مع واقع النزاع؛ (3) الهدف هو إيجاد نتائج للنزاع بناءة وليس هدّامة؛ (4) النزاعات يجلب التغيير، والتغيير هو فرصة لتقوية العلاقات بين الطرفين، ويعزز، على الأرجح، مستوى أعلى من الثقة والتعاون والتفاهم (أبو النمر 1999؛ Bush and Folger 1995). في هذه البيئة، غالباً ما يصبح اليوم الأول من ورشة العمل بيئة للتفاوض بشأن الفرضيات المعارضة التي يحملها بعض المدربين والمشاركين.

اللاعنف ليس طريقة فعالة: في بعض ورشات العمل، ناقش عدد من المشاركين بأن الإسلام يصف العنف أو القوة كطريقة فاعلة للتعامل مع الأعداء، لا سيما الأعداء غير المسلمين، عن طريق الاستعانة بأمثلة كان النبي، (صلى الله عليه وسلم)، مرغماً فيها على الانخراط في حروب دفاعية. (هذه النقطة تبرز غالباً في مؤتمرات تتعامل بشكل خاص مع العلاقة بين الإسلام واللاعنف.)[34] لذا، وكمسلمين حقيقيين، ينبغي عليهم أن لا يجلبوا مفاهيم واستراتيجيات مخالفة لشريعتهم ودينهم. يصف Crow و

Grant وابراهيم (1990) كيف يميل المسلمون العرب إلى تعريف الكفاح اللاعنفي على أنه استراتيجية امبريالية تهدف إلى تهدئة سخط المسلمين العادل وإثنائهم عن النضال الثوري ضد الاستعمار الجديد والامبريالية.

إن رفض أساليب اللاعنف متصل كذلك بالتهديد المرتبط بالغزو الثقافي العالمي للمجتمعات الإسلامية من قِبل التحديث، بما في ذلك أساليب الحياة الصناعية والريفية. ومن المؤسف، في عقول كثير من المسلمين وغير المسلمين، فإن اللاعنف مرتبط بالفلسفة المسيحية الغربية. نتيجة لذلك، يفترضون بأن "فقدان أصالة" الثقافة والشريعة الإسلامية سينتج من اعتناق إسلامي للاعنف. وراء هذا النهج يوجد فهم خاطئ يدمج اللاعنف مع المسيحية والتحديث. جادل بعض العلماء المتعاطفين مع هذا الرأي ضد دمج النهج السلمي واللاعنف في الشريعة الإسلامية (انظر المناقشة في الجزء 1 من هذه الدراسة). وهذا يلقي الضوء على أهمية تذكير المشاركين بالتجربة الهامة للنبي، (صلى الله عليه وسلم)، في شن حملات لاعنفية ضد مُضطهديه، وأعمال مقاومة نالت اهتماماً ورواجاً أقل بكثير بين المسلمين اليوم.

هيمنة السياسة: إن التفاعلات السياسية والمناقشات والنزاعات هي أهم الجوانب في حياة المسلمين. لذا، فإن فاعلية الأساليب اللاعنفية يمكن أن يُقاس فقط من حيث هذه النزاعات السياسية. إن رأي Crow و Grant وابراهيم (1990) بأن "النضال اللاعنفي غير فعال" في التعامل مع النزاعات السياسية يعكس هذا العائق. هذه الفرضية تبرز غالباً في ورشات عمل تدريبية عن صلاحية أساليب حل النزاعات. إن الاعتراف بهذا الاعتقاد يمكن أن يقود ديناميكية ورشة العمل إلى شرك التركيز على القضايا السياسية وحدها، (بدلاً من أن يشمل بشكل أوسع أو يشكل أساس مشاكل اجتماعية وبينشخصية واقتصادية، أيضاً. يتحدى المشاركون المدربين لتقديم حالات ناجحة قامت فيها أساليب لاعنفية وأساليب حل النزاعات بحل نزاعات سياسية بشكل عادل. إن الندرة النسبية لهذه الأمثلة من المحيط المسلم يمكن أن تولد شكوكية حول

النهج بكامله. عندما طلب بعض الفلسطينيين ومشاركون عرب آخرين مثل هذه الأمثلة السياسية، كان كثير منهم يناقش بسخرية (أو بتهكم) بأن المشكلة الإسرائيلية- الفلسطينية هي أفضل مثال لفشل نُهج صنع السلام. وذكر آخرون فشل الدول العربية والمسلمة في التفاوض سلمياً بين بعضهم البعض.

وبالتركيز على النزاعات السياسية فقط، يقر المشاركون والمدربون ضمناً على فرضية أنه إذا لم يحدث التغيير على المستوى السياسي، عندئذ لن يحدث في العلاقات المجتمعية أو في التفاعلات بين الأشخاص أو إدارة العمال أو المؤسسات التعليمية. هذه النتيجة أو الاستراتيجية تعيق التغيير عن طريق فصل العوامل الاجتماعية والاقتصادية والدينية تلقائياً عن قضايا الجماعة والمجتمع والفرد. كما تشير إلى مستوى السيطرة التي تمتلكها القيادة على الحياة اليومية لهذه المجتمعات التي غالباً لا ترغب في ممارسة مبادرة لإحداث تغيير إلى المجتمع.

إن التلاعب في الصراع الإسرائيلي - الفلسطيني من قِبل النخب السياسية العربية لقمع القضايا المجتمعية والاجتماعية المحلية للعرب والمسلمين، يساهم بالميل إلى التركيز بشكل كامل على تفاعلات النخبة السياسية. هذا التوجه متجذر في (1) طبيعة الأنظمة الحاكمة في العالم المسلم؛ (2) الحركات القومية الحديثة ودورها في إنتاج هذه الأنظمة الحاكمة في حِقبة ما بعد الاستعمار، كذلك؛ (3) القيم الثقافية الهرمية والسلطوية.

يعزز الإطار الهرمي مفهوم أن التغيير لا ينبع من الأسفل إلى الأعلى، ومن القاعدة الجماهيرية، ولكن يأتي من الأعلى (النخبة السياسية). بعض الآراء النمطية هي: "نحن الأفراد لا يمكننا أن نفعل أي شيء لتغيير الواقع السياسي." "معظم الناس منشغلون ببقائهم اليومي ويهتمون قليلاً بهذه التغييرات." "إذا تغيرت النخبة السياسية، عندئذ ستخف التغييرات." لذا، الإجابة على الأسئلة: ما هو دوري؟ وما الذي يمكن عمله؟ هي

غالباً، في الواقع، لا شيء. عدم المبالاة هذه،هي إحدى أكبر العقبات في ورشات التدريب على صنع السلام، على خلاف مع افتراضات المجتمع وتمكين القاعدة الجماهيرية، مما يدعو إلى الفعالية والمشاركة على المستوى الجماهيري وإلى شمول جميع الأطراف في عملية صنع السلام.

هناك شكل آخر من المقاومة لمفاهيم صنع السلام يعبَّر عنه عادة في المرحلة الأولية من التدريب عن طريق رفض النهج الغربي. في هذه المرحلة الابتدائية من التدريب، اعتاد المشاركون الفلسطينيون أو المصريون في ورشات العمل (التي تمت إدارتها بين 1994 و1996) أن يقولوا: "هذه نُهج غربية لا تنجح في بيئتنا. فلدينا واقع مختلف." وفي كثير من الحالات يجيب المدربون عن طريق التأكيد على قوة مبادرة الشخص وتأثيرها المحتمل. وبالرغم من أن هذه الفردية على ما يبدو غير مألوفة (أو أقل توقعاً) في بيئات ريفية وتقليدية، فإنها لا تمنع كثير من المشاركين من اعتماد هذه النُهج والمبادئ في نزاعات مجتمعية أو إدارية عمالية أو بينشخصية. في هذه المجتمعات الانتقالية هناك عملية تغيير ثابتة تجري، لا سيما في المناطق الحضرية حيث العائلة الرئيسة والفرد يحظون بمزيد من التأثير والأهمية في البُنى الاجتماعية. هذه التغييرات واضحة في حساسية الشباب، على الأخص أولئك الأكثر تعليماً.[35] لذا، فإن التغيير في نظام القيم لمجتمع إسلامي انتقالي يمنح حداً لمباردات صنع السلام الفردية كبدائل للنُهج الجماعية والسلطوية الأكثر تقليدية (Antoun 1979؛ أبو النمر 1996b).

سواء أكان الوضع السياسي معقداً أم انبثق التغيير حصرياً من القيادة السياسية، فإن كثير من المشاركين لا يزالون يعتقدون أن المشاكل الاجتماعية لمجتمعهم هامة، أو أن هذه المشاكل مرتبطة بقضايا سياسية أكبر، وبالتالي ينبغي أن يكون لها أولوية أدنى في أجنداتهم. نتيجة لذلك، لا يبدو الفقر والإساءة إلى النساء والأطفال والعنف بين المراهقين والنزاعات بين الأديان وداخل الديانة الواحدة، جديرة بالتناول في إطار صنع السلام. وقد عارض مشارك فلسطيني فكرة أنه يمكن أن يكون للمجموعات

الجماهيرية أي تأثير: "هذا الجدال ـ بأن النشاطات الجماهيرية ليس لها تأثير ـ غالباً ما يكون آلية دفاع تُستخدَم من قِبل أولئك الذين يرفضون أن يتغيروا وأن يتحملوا مسؤولية شخصية عن بيئتهم المباشرة، أو أن يدفعوا الثمن عندما يغامرون." [36]

واتفق مدربون وبعض المشاركين على أن التغيير يمكن أن يحدث على مستويات مختلفة (بينشخصية، مدرسية، مجتمعية، مدنية، إلخ.)، وبأن مسؤولية الفرد هامة وحاسمة. على سبيل المثال، في غزة في 1994، بعد أن تبخرت نشوة إتفاق أوسلو، أدرك كثير من الفلسطينيين أن حلمهم في إنشاء دولة قد تطاير، على الأقل في الوقت الحاضر. كما رأوا أن حقوقهم الاقتصادية والسياسية كانت تتدهور تحت اتفاقية السلام الجديدة. وخلال التدريب رفض كثير من أولئك المشاركين التعامل مع أي قضايا اجتماعية أو ثقافية أو داخلية. وأصروا على أن المشكلة الوحيدة الجديرة باهتمامهم كانت العلاقات مع إسرائيل. وقضى فريق التدريب يوماً كاملاً في الاستماع إلى مشاكل وتحديدها. وبعد أن حدد المشاركون 113 فئة مشاكل مختلفة، طرح فريق المدربين هذه الأسئلة: على أي من تلك المشاكل يكون لإسرائيل التأثير الأقل؟ هل يمكن معالجة تلك المشكلات؟ في أي المناطق يمكنك كفرد أن تصنع تأثيراً مباشراً؟ بعد ترتيب أولوياتهم، أدرك المشاركون المدى المتاح لتأثيرهم كأفراد، ووافقوا على التصرف على ذلك الأساس.

من ناحية أخرى، كان هناك بعض المشاركين الآخرين الذين ناقشوا بأن هذه التقنيات أو النُهج خطيرة، بحيث أنها تستخف بقوة وتأثير الإسرائيليين على الوضع، ولأنهم سيدربون الفلسطينيين على تجنب التصرف مع الإسرائيليين. ورد آخرون بأن تقليل العنف في العائلة والمجتمع، وزيادة الاتصال بين أحزاب فلسطينية متنوعة لن يضر بالقضية الفلسطينية، وبأنه على العكس من ذلك، سيساعد جميع الفلسطينيين في التصرف مع إسرائيل. ورشات العمل هذه توضح طرقاً لتناول هواجس حقيقية قد يكون لها تأثير في إضعاف نفوذ المشاركين في سياق النزاعات.

الفعل مقابل التشخيص: يدافع المشاركون غالباً عن أن المناقشات قيّمة حتى لو لم تؤدِ إلى فعل أو حلول عملية. وغالباً ما يتم إثارة هذه المناقشات من قِبل أكاديميين يناقشون بأفضل الطرق لإحياء الثقافة العربية المسلمة. أحد المناقشين في مؤتمر القاهرة في 1995 أعلن بأن "قضايا إحياء الثقافة العربية والإسلامية والقوة ينبغي أن تُحلّ بواسطة مناقشات فكرية قبل أن نباشر بأي أفعال." وغالباً ما كان يرفض المشاركون الذين اشتركوا في هذا الاعتقاد أخذ دور في مبادرات أو مشاريع جديدة، معتقدين أن المجادلة النظرية كانت أهم ولا تزال لم يتم استكشافها تماماً بعد. وقد أعلن مشاركون آخرون بأنهم لا ينظرون إلى أنفسهم كوسطاء تغيير، وعلى استعداد لتطبيق معرفتهم وخبرتهم. تم التعبير عن هذا الرأي من قِبل أكاديميين ومفكرين، كذلك، عندما دُعوا لحضور بعض ورشات عمل التدريب على صنع السلام هذه.[37]

الركود في الواقع الإسلامي: إن الاعتقاد بأن المجتمعات أو الطوائف المسلمة لم تصنع أي تقدّم هام منذ 1200 ميلادي، يشكّل عقبة في وجه ترسيخ قيم صنع السلام كمرشد ذاتي؛ إنه يتجاهل التكيف الإيجابي مع التحديث والتغييرات في العالم الإسلامي على مدى القرون القليلة الماضية (Voll 1994).[38] إن وجهة النظر هذه تكون مبنية غالباً على مقارنة كل جانب من العالم الإسلامي المعاصر (اقتصادي واجتماعي وتكنولوجي وحتى ثقافي وديني) بذلك الخاص بالإمبراطوريات الإسلامية في الفترة 640 – 1200 ميلادي. إضافة إلى ذلك، لجعل هذه الحِقب مثالية بدون دراسة نقدية للوقائع الاجتماعية والسياسية، هذا النهج لا يأخذ بالاعتبار العوامل التاريخية الخارجية والداخلية التي أثرت بعمليات التغيير التي حدثت منذ انهيار الامبراطوريات الإسلامية.

إن الانتقاص من شأن إنجازات جميع المسلمين منذ 1200 ميلادية يحول دون دراسة للدور الإسلامي في عمليات التغيير، ويضع اللوم في الظروف الحالية على العوامل الخارجية فقط. هذا النهج يساهم في "تذويت الظلم" (عندما يؤمن أفراد

المجتمع بأنهم غير قادرين على التأثير على التغيير أو أنهم أدنى من الغرباء)، وفي الإحساس بالعجز. هذه الديناميكيات واضحة في الحجج التالية: "إذا كنا أقوياء وذوو نفوذ كما كنا خلال فترة الإمبراطورية الإسلامية، ما كنا لنحتاج إلى البحث عن أساليب للاعنف من أجل حل مشاكلنا." "عندما فقدنا السلطة وتوقفنا عن استخدام ما نملك من عناصر قوة، أصبحنا عرضة للاضطهاد الاستعماري." إن المشاركين الذين يقارنون باستمرار واقعهم الحالي مع صورتهم في الامبراطوريات الإسلامية التاريخية العظيمة، هم عادة أكثر من يعارضون بعناد أساليب صنع السلام وحل النزاعات.

صنع السلام ليس هو العدالة: هناك فهم آخر شائع هو أن الأساليب اللاعنفية وأساليب صنع السلام لا تُنتج عدالة، وأن هذه الأساليب مساوية للاستسلام. إن المشاركين الذين يؤمنون بذلك كثيراً ما يجادلون بأن فرضيات حل النزاعات واللاعنف تعزز بشكل أساسي التسوية أكثر من العدالة. ويطابق Crow و Grant وابراهيم (1990) هذا الاعتقاد مع الجدال بأن "النضال السلمي يمنع الدفاع المشروع عن النفس." والفكرة الخاطئة هي أنه من خلال اللاعنف يتخلى الشخص عن حقوقه وإحساسه بالعدالة برفضه العنف كأسلوب لتحقيقها.

أعطى مشارك فلسطيني عارض فكرة حل النزاعات أصرح رأي لهذه الفكرة: "عندما نقبل أساليبكم فإننا نقبل فكرة أننا لن نحصل على حقوقنا الكاملة، وأن العدالة الشاملة لن تأخذ مجراها. سنكون مضطرين للاعتراف بحقوق ومصالح الطرف الآخر. وتصبح شرعية. إذا فعلنا ذلك، عندئذ أي نفوذ نملك؟ سنفقد حقوقنا ومطالبنا. إذا تحولت المشكلة من قضية عادلة إلى عملية تفاوض وتوسط، عندئذ نبدأ من موقع معين وسننتهي في مكان مختلف كلياً." (39)

واقترح مشارك آخر من الأردن: "المسلمون ليسوا عنيفين؛ إنهم الضحايا. تحتاج إلى التحدث مع الطرف الآخر، ومع أولئك الذين هم مرتكبو جرائم العنف والظلم." (40)

وفي مؤتمر آخر عبَّر مشارك أمريكي من أصل أفريقي عن تحفظات مماثلة، مشيراً إلى أن نماذج التدريب لا تتناول الأربعمئة سنة من تعرض السود للعبودية في الولايات المتحدة. وسأل ما إذا كانت أساليب صنع السلام قادرة على تقديم نتيجة تعالج الإحساس بالظلم لدى الأمريكيين الأفارقة (السود).[41]

إن ورشات التدريب أوضحت بأنه يوجد برامج يمكن أن تتعامل مع عقبات صغرى و(بعض) العقبات الكبرى أمام مبادرات صنع السلام في المجتمعات المسلمة. إن التطبيق الناجح لهذه البرامج يقتضي إعداداً وتنفيذاً دقيقين لمعالجة أنواع المواقف التشككية التي تم تلخيصها أعلاه. إن استخدام الموارد المحلية والوطنية المتوفرة في كل مجتمع هو عنصر أساسي لأية خطة تدخل. إن توظيف هذه الموارد يضمن الاندماج في مبادرات لقيم ومبادئ المجتمع الهامة.

على سبيل المثال، يمكن أن تشمل برامج حل النزاعات معلمين ومجموعات مختارة من القادة الطلبة ومنظمات نسائية وخبراء صحة عامة. إن تمكين هذه المجموعات في المجتمع يمكن أن يوفر قاعدة صلبة للتغيرات طويلة الأجل في المجتمع. وغالباً ما تشكل هذه الجماعات جوهر قيادة الحركات السياسية والاجتماعية التي تنشأ من أجل إحداث تغيير لمجتمعاتهم.

ينبغي تنمية برامج صنع السلام هذه من قِبل أفراد المجتمع بدلاً من أن يتم فرضها من قِبل عامل خارجي. يمكن أن تكون العوامل الخارجية حوافز جيدة للتغيير، ولكن التغيير المُستدام والحقيقي يمكن أن ينجم فقط عن مبادرة من ناشطين وطنيين يمكنهم أن ينقلوا إلى الصامتين إحساساً دائماً بإمكانيات العمل المحلي.

تم تطبيق بعض عوامل نماذج التدريب على صنع السلام في الشرق الأوسط بواسطة منظمات مثل البحث عن أرضية مشتركة و معهد الدبلوماسية للمسارات المتعددة (IMTD) في مشاريع في مصر وفلسطين وقبرص وتركيا والأردن. في هذه

الحالات أدارت المنظمة الأمريكية الممولة ورشة عمل مكثفة لمجموعة معينة من أفراد المجتمع، آملة في خلق فريق من المدربين المحترفين والنشطاء المجتمعيين الملتزمين بهذه المبادئ لصنع السلام. وبعد ذلك تم إيجاد مركز أو بنية تحتية إدارية كقاعدة عمليات للمجموعة. ويواصل الفريق المدرَّب إعداد وتنفيذ ورشات عمل تدريبية ومشاريع جديدة. وتدريجياً تم قصر تأثير وسلطة المنظمة الأمريكية فقط على نشاطات جمع الأموال والاستشارة (أبو النمر 1998).

إن التحديات التي تواجه هذه المشاريع تشمل (1) عدم قدرة المنظمة الأمريكية على اختيار مجموعة المشاركين المناسبة؛ أحياناً تكون المجموعة المختارة من المشاركين غير مؤهلة وغير قادرة على نشر الأفكار؛ وقد يفتقر المشاركون الالتزام الأولي أو قد لا يتمتعون بأية شرعية أو نفوذ في مجتمعاتهم؛ (2) إن المعارضة، من قِبل السلطات المحلية للمشروع، والتغلغل، من قِبل المؤسسة الأمنية، لورشة العمل أو لكادر المشروع، يسببان عدم ثقة وخلاف وانقسام في مجموعة المشروع؛ (3) إحجام المنظمة الخارجية عن السماح للفريق المحلي بتشغيل مشروعهم وتولي زمام المبادرة؛ لذا، يثور صراع قوى على صنع القرار والتمويل وطبيعة البرامج، وهلم جراً.

إن المشاركين المحليين في مبادرات صنع السلام يعتمدون غالباً على المنظمات الخارجية مهنياً واقتصادياً، و غالباً ما تضعفهم هذه التبعية، معيقة نشوء مؤسسات صنع سلام محلية. وكلما تمكنت المنظمة الخارجية من كسر هذه التبعية أسرع، فمن المرجح أن يكون الكادر المحلي أكثر نجاحاً في صنع السلام وتعبئة موارده. من ناحية أخرى، ومن أجل إنجاز هذا الهدف، فإنه ينبغي على أعضاء المنظمة الخارجية أن يساعدوا في تشكيل مجموعة محلية مؤهلة جيداً وملتزمة (على سبيل المثال، بتقديم تعويض مالي لأعضاء الفريق المحلي). غالباً، بعد سنة أو اثنتين من التدريب المكثف، يكون هؤلاء الأعضاء مؤهلين لإدارة تدريب ومباشرة مشاريع جديدة. وتصبح جهودهم أساس نشاطات جمع الأموال التي تقوم بها المنظمة الخارجية الراعية. من ناحية أخرى، لا

تقوم المنظمة الخارجية غالباً بالدفع لهؤلاء المدربين المحليين أو تدفع لهم أقل بكثير مما تدفع لكادر أجنبي. هذا التحيز يمنع التمكين المحلي والعلاقات الصحية والمزيد من نمو وتطور المشاريع.

يخاطر الأعضاء المحليين مخاطرة هائلة بإنخراطهم في هكذا نشاطات لصنع السلام. فعندما كان يتم القبض على أعضاء محليين لمبادرة صنع السلام في غزة والأردن، كانت هناك حاجة لأن تقدّم منظمة خارجية دعماً وحماية. هذا التدخل يعني الاتصال بالسلطة السياسية المحلية واستخدام الروابط الحكومية التي شكلتها المنظمة. وافتقار المنظمة الخارجية لهذا الدعم يمكن أن يكون عائقاً في بناء الثقة وفي تعزيز الالتزام بمبادرات صنع السلام.

إن التقليل من شأن دور ومسؤولية المدربين الخارجيين في مشاريع صنع السلام في المجتمعات المسلمة سيساهم في تمكين الكادر المحلي. ويمكن أن يقدم المدربون الخارجيون المفاهيم وحتى بعض الوسائل الأساسية. من ناحية أخرى، إن التطبيق الفعلي للوسائل الجديدة على الوقائع المحلية ينبغي أن يكون عمل أفراد المجتمع أنفسهم، حتى لو كان الغرباء متخصصون في هذه الاستراتيجيات، ومحفزون برغبة في تعزيز السلام العالمي. عندما يعتمد الأعضاء المحليون هذه الاستراتيجيات، فإنهم يكتسبون مصداقية أكثر ويمكنهم أن يكونوا أكثر فاعلية في تضمين جميع شرائح المجتمع. بمعرفة الأنماط الثقافية للمجتمع، سيكون الوسطاء المحليين أقدر على نقل قيم صنع السلام إلى أقرانهم.

5

صنع السلام وحركات سياسية لاعنفية في مجتمعات عربية مسلمة

دراسة حالة للانتفاضة الفلسطينية

محمد أبو النمر و joe Groves

في شباط/فبراير 1989، في مدينة الخليل في الضفة الغربية، كانت هناك دورية إسرائيلية تطارد مجموعة من الشبان (شبان فلسطينيون ما بين العاشرة والعشرين من العمر، كانوا في طليعة احتجاجات شوارع) بعد حادثة رمي حجارة. وفي أثناء المطاردة، أطلقت النار على أحد المحتجين وقُتِل. وفيما استمرت المطاردة، انفصل أحد الجنود الإسرائيليين عن الدورية ووجد نفسه محاصراً من قِبل شباب غاضبين. ومن خوفه على حياته ركض إلى باب أقرب منزل وبدأ يضرب عليه ببندقيته. جاءت امرأة وفتحت الباب، وعندما رأت الخطر، سمحت له بالدخول إلى المنزل ورفضت أن تدع الشبان يدخلوا ويهاجموه. ومع حوم الشبان في الخارج حول المنزل، قدّمت للجندي قهوة وانتظرت أن يتفرق الشبان بحيث يمكنه المغادرة بسلام. لقد كانت المرأة هي والدة الصبي الذي قتلته الدورية للتو.

بعد حوالي شهر، أثناء حديث في الخليل عن اللاعنف في الانتفاضة، سأل

الباحثون مجموعة من الفلسطينيين ما هو الدور الذي لعبه الدين في كفاحهم؟ أجاب أحمد، المُضيف: "يمكِّننا الدين والعُرف من الحفاظ على إنسانيتنا." وعندما طُلب منه أن يشرح أكثر، ذكر القصة أعلاه وأضاف: "لهذا السبب اللاعنف هام بالنسبة لنا. لن نصبح كالإسرائيليين أبداً ونكره عدونا؛ سنقدم له حسن الضيافة. كان يمكن أن يعود هذا الجندي مرة أخرى، وكانت المرأة ستقدِّم له قهوة مرة أخرى." وأومأت العائلة والأصدقاء الجالسين في الغرفة موافقين على القصة والنقاش.

هذه القصة توضح عدة قضايا. أولاً، إنها صورة مصغرة عن التضافر المعقد للعنف واللاعنف الذي تتسم به الانتفاضة ويثير شكوكاً حول التباينات البسيطة بين الإثنين. لقد أثار الشبان النشاط برمي حجارة محرضين نار بنادق الجنود القاتلة. وأدى رد فعل أحد الجنود الناشئ عن خوف من عنف محتمل إلى حماية لاعنفية من قِبل امرأة. وعند تصنيف تعقيدات هذين النوعين من الفعل وتفاعلها في الانتفاضة، ربما يمكننا أن نعزز فهمنا لكيف تعمل المقاومة اللاعنفية في حركات من الاحتجاج الاجتماعي. ثانياً، تشير القصة إلى الطرق التي يعمل بها الإسلام فيما يتعلق باللاعنف. عند السؤال عن الدين، ربطه أحمد بالعُرف وتابع ليذكر قصة بدلاً من التحول إلى دين معرَّف تعريفاً ضيقاً أو نظرياً أو دينياً. لذا، فإن استكشاف الدين بسياقه الاجتماعي قد يساعدنا في فهم التفاعل الحاذق للدين واللاعنف في الانتفاضة.

ثالثاً، توضح القصة طريقة خاصة للتحدث عن اللاعنف. إنها لا تذكُر بعمل بطولي مهيب، أو تركز على قائد يتمتع بشخصية جذابة، أو تتعامل بأفكار دينية أو عقائدية (أيديولوجية) مجردة. ولا تقدِّم بيانات لتحليل اجتماعي، ولا تنمي نظريات عامة. ولكن الدليل القصصي الذي تقدمه عن الطريقة التي كان الفلسطينيون يفكرون ويعملون بها في نضال واقعي جداً وخطير جداً يجبرنا على أن نأخذه بجدية. إن النموذج الذي تقدمه عن مواقف وأفعال عائلة واحدة في الانتفاضة يمنح القصة بعداً أخلاقياً ونظرياً، ويقدِّم طرقاً من الممكن أن تكون مختلفة لمدخل إلى تحليل حركات احتجاج اجتماعي ودور اللاعنف في هذه الحركات.

إن التعقيدات التي تعرضها هذه القصة تشير إلى بعض الصعوبات في تحديد ووصف المقاومة اللاعنفية في محيط مجتمعات إسلامية. إن الهدف من هذا الفصل هو مساعدة القارئ على فهم السبل التي يُظهر فيها اللاعنف نفسه في مجتمعات مسلمة، ويساعد في تحديد القيم الثقافية والدينية في العالم العربي المسلم، والتي تيسر حملات صنع سلام لاعنفية في مجتمعاتهم.

هناك كثير من الأمثلة التوضيحية عن صنع السلام واللاعنف في الحركات والحملات والأعمال السياسية التي تمت المبادرة بها في مجتمعات مسلمة (انظر الفصلين 1 و 2). لقد كان هناك الكثير من النقاش حول هذه الحركات اللاعنفية، ولكن هناك بضعة دراسات أو أبحاث تحلل أو تدرس العوامل الثقافية والدينية التي أثرت فيها ودعمتها. وبدلاً من ذلك، بنى الباحثون أطرهم النظرية أو وسائلهم التحليلية على عوامل سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية خارجية. وهناك استثناء واحد هو مقال Johansen (1997) عن حركة بيشاور باثان التي قادها عبدالغفار خان. إن الإطار التحليلي لدراسات السلام الذي استخدمه Johansen ساعد في تحديد العوامل والظروف الثقافية والدينية التي جعلت حركة عبد الغفار خان خلاقة وفعالة. هذا النوع من البحث مطلوب عند تناول جميع قضايا اللاعنف في مجتمعات مسلمة. إن نموذج Johansen في التحليل قد يكشف استراتيجيات ومخططات فعالة أكثر لحشد الجماهير أو المجتمعات الصغيرة للسعي من أجل تحسين في حياة أفرادها.

وبالرغم من وجود عدد من الحركات التي كان يمكننا أن ندرسها، فإن التركيز على واحدة منها ـ الانتفاضة الفلسطينية ـ سيمكننا من الخوض بعمق وتفصيل أكبر. وسيتناول هذا الفصل الانتفاضة بالتركيز على القيم والمبادئ الثقافية والدينية التي أثَّرت على الحركة، وجعلت أسلوبها في اللاعنف ممكناً في المجتمع الفلسطيني. وسيسبر أغوار تلك القيم والمبادئ ودورها في نشوء وديناميكيات ومحصلة حملة الانتفاضة. ولا يمكن أن يتم ذلك بدون القيام أولاً بدراسة طبيعة استراتيجيات

الانتفاضة، وتناول المجادلة التي تحيط بتصنيف الانتفاضة إما كحركة عنيفة أو لاعنفية. إن دراسة الانتفاضة من هذا المنظور الثقافي لا ينفي أو يناقض طبيعة وأهداف وأثر الانتفاضة كامتداد للحركة الوطنية الفلسطينية. إن حقيقة أن القوميين العلمانيين، مسلمين ومسيحيين، الذين قادوا وشاركوا في الانتفاضة لا تُناقض فكرة أن بعض القيم والمبادئ المتأصلة في الدين والثقافة العربية الإسلامية أثرت في تخطيط وتطبيق اللاعنف في حركة الانتفاضة.[1]

الانتفاضة: الخلفية والسمات الرئيسة

حدد الباحثون كثيراً من الظروف التي أدت إلى الانتفاضة الفلسطينية في 1987. هذه الظروف نشأت من عدة أحداث وتطورات سياسية إقليمية ودولية وداخلية، بما فيها (1) نشوء منظمة التحرير الفلسطينية (PLO) بوصفها نفوذ كبير في جميع النشاطات الفلسطينية؛ (2) عدم اكتراث العرب بالوضع الفلسطيني؛ (3) إضعاف منظمة التحرير الفلسطينية الذي حدث عندما أرسلت الولايات المتحدة أموال تنمية بواسطة الأردن وإسرائيل؛ (4) إضعاف منظمة التحرير الفلسطينية من خلال مزايا مادية ورعاية خارجية؛ (5) ظروف اقتصادية متدهورة؛ (6) معدل بطالة عالي بني المثقفين الفلسطينين؛ (7) صعود الحركات الإسلامية؛ (8) اللامبالاة تجاه القضية الفلسطينية التي أبداها ريغان وغورباتشوف في مؤتمرات قمة سوفيتية - أمريكية؛ (9) رفض الفلسطينيون العيش في ظل سلطة دولة يهودية (McDowall 1994, 96-98; Melman and Raviv 1989, 205).

سنناقش فقط تلك القضايا والظروف التي نعتبرها محورية بالنسبة لنشاطات الانتفاضة اللاعنفية. بعد غزو لبنان في 1982، أدرك الفلسطينيون والإسرائيليون أن الخيار العسكري لإنهاء نزاعهما لم يكن سهلاً (حتى تدمير قواعد سلطة منظمة التحرير الفلسطينية في لبنان لم يحل القضية الفلسطينية)، واتفاق عرفات ـ الملك حسين في

1985 فشل في توليد أي أمل جديد في إنهاء الاحتلال الإسرائيلي للضفة الغربية وغزة. في الواقع أنه في اجتماع مؤتمر قمة عربي في تشرين الثاني/نوفمبر 1987، حلت الحرب الإيرانية ـ العراقية محل القضية الفلسطينية على قمة جدول أعمال العرب. ولم يتم حتى دعوة عرفات إلى عمان لحضور مؤتمر القمة من قِبل ملك الأردن حسين. لذا، في 1987، أدرك الفلسطينيون أن عليهم أن يعتمدوا على أنفسهم وعلى مواردهم الداخلية إذا أرادوا إحداث تغيير سياسي. هذا الإدراك أبرز الانتفاضة باعتبارها وسيلة للخروج من مأزق سياسي (266, Migdal and Kimmerling 1993).

في 1986، كان للسياسة الإسرائيلية هدفين في الأراضي المحتلة: كسر مقاومة القوى الوطنية وتعزيز الخيار الأردني. وجرى، تعيين رؤساء بلديات فلسطينيين يعززون الخيار الأردني. ولمواجهة وضع عصيب بشكل متزايد في الأراضي المحتلة، تصالحت الفصائل المنقسمة بشدة بين فلسطيني الشتات في المجلس الوطني الفلسطيني الثامن عشر في الجزائر في 1987. سمحت هذه المصالحة بتشكيل قيادة موحدة خلال الانتفاضة.[2]

من ناحية أخرى، تعود جذور المقاومة الشعبية الفلسطينية، في الضفة الغربية وغزة، إلى سبعينيات القرن العشرين مع مشاركة جميع الفصائل السياسية الفلسطينية بإيجاد كثير من المؤسسات والمنظمات المتخصصة في الصحة والمرأة والزراعة، ومهن أخرى. جميع هذه المنظمات كانت موجهة نحو بناء مؤسسات في الأراضي المحتلة. وكانت تجربتهم في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين قيّمة لدورها في النمو المفاجئ والتنظيم المنهجي للانتفاضة في وقت لاحق. إن أبرز المحاولات لإيجاد لجنة تنسيق وطنية في الأراضي المحتلة بعد 1967 كانت الجبهة الوطنية في 1973 ـ 75، واللجنة الوطنية للعمل التطوعي في 1974، والجبهة الوطنية الفلسطينية (ائتلاف حرفيين ونقابيين ومنظمات نسائية)، ولجنة التوجيه الوطني في 1981، التي تم حلها من قِبل السلطات الإسرائيلية في 1987 (McDowall 1994).

ربما أن أهم أساس للاعنف في الانتفاضة كان تطوير بُنى بديلة: جمعيات خيرية واتحادات مهنية ومنظمات جماهيرية.[3] هذا النشاط التنظيمي بدأ في العقد الأول من الاحتلال مع نمو منظمات خيرية تقليدية (مستشفيات وجمعيات معونات إغاثة ومنظمات نسائية تقليدية) وجمعيات مهنية وثقافية (جمعيات فن المسرح وأدبية وصحفية وقانونية وطبية). وبدأ التركيز ينتقل إلى منظمات جماهيرية في العقد الثاني مع نمو نقابات عمالية ومنظمات عمل طوعي ومنظمات طلابية ومنظمات نسائية شعبية. وفي حين أن دور ونمو الأنواع المختلفة من المنظمات الجماهيرية يتباين، فإنها جميعها تبين النمو الشامل للمقاومة اللاعنفية في الأراضي المحتلة.

هذه المنظمات حشدت قطاعات كاملة من المجتمع الفلسطيني، وزرعت قيم التضامن والخدمة والمقاومة. على سبيل المثال، كانت أهداف أول منظمة عمل طوعي هي "محاربة الأنانية وغرس الوعي الجماعي؛ وتعزيز حقوق المرأة؛ ومساعدة المجتمع" (452, Taraki 1989b). وحتى في المراحل المبكرة من تطورها، فقد مثلت هذه المنظمات محاولة واعية لإرساء أساس هيكلي لدولة فلسطينية مستقبلية (436). وبالرغم من أن المنظمات الجماعية والجمعيات الأكثر تقليدية ليست ثورية في طبيعتها، فقد كانت تشكّل مستوى هاماً من المقاومة في ظل الاحتلال. وبدون إرساء القاعدة من قِبل المنظمات الجماهيرية في ثمانينيات القرن العشرين، فإن المجتمع الفلسطيني كان سيفتقر إلى المهارات التنظيمية، والإحساس بالتضحية بالنفس والتضامن الضروري والعلاقات التي تخطت الانتماءات الاجتماعية والطبقية التقليدية، وساعدت في إدامة الانتفاضة. إن الدرجة التي عمَّ بها "العمل البناء" لإقامة هذه المؤسسات البديلة في المجتمع الفلسطيني تشير إلى الجذور العميقة التي غرستها المقاومة اللاعنفية.

ولعبت النساء دوراً أساسياً في الانتفاضة ذاتها، ولكن منظمتهن المنشئة مسبقاً كانت كذلك عامل هام ساعد كثير من النشطاء في تعبئة أعضاء جدد. تم تشكيل لجان

عمل المرأة من قِبل جميع الفصائل الفلسطينية السياسية في سبعينيات القرن العشرين، وكانت الشرائح الأكثر نشاطاً في تعبئة النساء في أنشطة سياسية وقومية. ونسبت سعاد الدجاني إلى النساء في الانتفاضة "التحدي والتحويل الجذري في العلاقات والسلوكيات الاجتماعية داخل المجتمع الفلسطيني" (1994, 67). كما ساهم اتحاد لجان الإغاثة الطبية الفلسطينية (UPMRC) في هذا التحول عن طريق جعل فلاحي المناطق الريفية على اتصال أوثق مع المهنيين الحضريين. وقد قدم الـ (UPMRC) خدمات لخمسين ألف مريض، وبشكل رئيس في المناطق الريفية، وشمل سبعمئة محترف بحلول 1988 (99, McDowall 1994).

تم إطلاق حملة مقاومة لاعنفية مدروسة قبل أربع سنوات من الانتفاضة. ومع أنها كانت على نطاق ضيق، فإن بعض المبادرات الناجحة قد تم تنفيذها من قِبل مركز لدراسة اللاعنف في القدس، ولجنة معارِضة لسياسة القبضة الحديدية، تولاها نشطاء من كل من الفلسطينيين والإسرائيليين.[4] وقام المركز بترجمة أعمال جين شارب والمهاتما غاندي ومارتن لوثر كينغ إلى العربية وشجع نشرها ومناقشتها. وبادر أعضاء المركز إلى القيام بنشاطات كثيرة في الضفة الغربية والقدس. ويمكن عزو حملاتهم الريادية إلى تعريف الفلسطينيين بأساليب المقاومة اللاعنفية قبل الانتفاضة. وحتى لو كانت نشاطاتهم محدودة النطاق وناجحة جزئياً فقط، فإن المناقشات السياسية والعقائدية المحلية التي نجحوا في خلقها كانت هامة إلى حد كبير في تثقيف كثير من الفلسطينيين عن المقاومة اللاعنفية. وبشكل خاص، حدد المركز عدة تقنيات كان الفلسطينيون يستخدمونها للاحتجاج على الاحتلال منذ 1967، باعتبارها أساسية بالنسبة لاستراتيجيات جين شارب من أجل مقاومة لاعنفية. هذه التقنيات شملت مظاهرات وعرقلة لسياسة إسرائيل الاستيطانية، ورفض التعاون ومضايقة متواصلة للإسرائيليين ومقاطعات وإضرابات وتضامن ودعم داخلي وتنمية مؤسسات بديلة واحتجاج سلمي. وتم استخدام جميع هذه التقنيات طوال الانتفاضة بدرجات متفاوتة

في مناطق مختلفة من الضفة الغربية وغزة. ونجد تأثير جهود المركز أوضح ما تكون في الوعي المتزايد وإلمام الفلسطينيون بالنشاطات اللاعنفية التي تم اعتمادها فيما بعد من قِبل قيادة الانتفاضة (عوض 1984).

استعراض الخلفية الموجز هذا لا يدع مجالاً للشك بأنه كان هناك مجموعة من الظروف السياسية والتنظيمية والاقتصادية المنهجية أدت إلى انتفاضة الفلسطينيين. وهذا يناقض الفرضية الموضوعة من قِبل بعض الصحفيين وصناع السياسة بأن الانتفاضة كانت تطوراً مفاجئاً وعفوياً وغير متوقع في تاريخ الحركات الوطنية الفلسطينية. في الواقع أن Phyllis Bennis تحاجج بأنه لو كان ذلك صحيحاً، إذن "لكانت ـ الانتفاضة ـ انهارت خلال بضعة أسابيع فقط. فما كان لحركة مقاومة مرتجلة أي أمل في الصمود أمام وحشية الهجوم الإسرائيلي المضاد. ولكن، بعد شهر واحد، ترسخت جهودنا [القاعدة الفلسطينية لنشطاء سياسيين] التنظيمية المبكرة وقادت الحركة السياسية للانتفاضة. وذلك هو ما سمح للانتفاضة بالاستمرار" (عضو لجنة معروف من قباطية؛ مقتبس من Bennis 1990 , 22).

فاجأت الانتفاضة الشعب الإسرائيلي وجيشه وصناع السياسة، والعالم ــ وعدد غير قليل من الفلسطينيين كذلك. جزء من السبب لتلك المفاجأة هو نقص الفهم لكيف يستمر العمل الهادئ للمقاومة اللاعنفية في محيط غير ثوري. إذا كان يُنظر إلى المقاومة الفلسطينية باعتبارها مجرد كفاح مسلح، إذن، فإن المشاركة الجماهيرية في الانتفاضة والتحوّل إلى تكتيكات لاعنفية سيكون على الأغلب مفاجأة، وسيعتبَر تحولاً تكتيكياً . ولكن الانتفاضة تُرى كحركة نشأت عن تجربة تاريخية، وتمثل مرحلة من النضج الاجتماعي، وبالتالي، فإن لاعنفها يتخذ دوراً أكثر أهمية.

لقد تم تحديد الأحداث التي سببت الانتفاضة بأنها حادثة الشاحنة في غزة التي أودت بحياة عمال فلسطينيين في 9 كانون الأول/ ديسمبر، 1987، وإطلاق النار على

متظاهرين فلسطينيين في مخيم بلاطة للاجئين في الضفة الغربية. هذه الأحداث أثارت الاحتجاجات الجماهيرية والمظاهرات ورمي الحجارة في كل من قطاع غزة والضفة الغربية. وكان الرد الإسرائيلي شاملاً وكاسحاً، وذلك باستخدام أقصى التدابير القمعية التي وافق عليها إسحاق رابين، وزير الدفاع آنذاك. وقد تضمنت السماح للمستوطنين المسلحين بـ"سياسة دفاع حرة،" ومأسسة سياسة تكسير عظام أيدي وأرجل المتظاهرين، والسماح بالاستخدام الحر للرصاص المطاطي ضد المتظاهرين.[5]

وخلال اسبوعين أو ثلاثة، أدت جهود منسقة ضخمة من جانب الفلسطينيين إلى حركة سرية منظمة استمرت لمدة سنتين على الأقل، وقادت المجتمع بأكمله من خلال نشاطات لاعنفية عن طريق نشرات إعلانية أو بيانات توجيهية أسبوعية أو كل أسبوعين. وقامت جماعة تنسيق الانتفاضة والقيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة (UNLU) بتوزيع النشرات والبلاغات بانتظام لتوجيه اللجان الشعبية، ولتنسيق أيام إضراب وطني وأنشطة أخرى. وقامت القيادة الموحدة بإصدار أول نشرة لها في كانون الثاني/ يناير 1988، معلنة النضال الفلسطيني السلمي. وفي الوقت ذاته، تخلى الجناح العسكري للجهاد الإسلامي عن استخدام الأسلحة كإشارة إلى التضامن والاتفاق مع القيادة الموحدة. وبالرغم من أن حماس لم تنضم إلى القيادة الموحدة، فقد تعاونت معها في كثير من المناسبات، لا سيما في قضايا الصحة والتعليم (سلامه 1994, 23).

كانت الدرجة العالية من التنسيق بالتأكيد الميزة الأساسية للسنتين الأوليتين من الانتفاضة، وليس فقط على الصعيد الوطني القيادة الموحدة، بل على الصعيد الجماهيري كذلك. على سبيل المثال، أنشأ (UPMRC) نظاماً للتبرع بالدم لمساعدة الجرحى، وسرعان ما استقطب خمسين ألف اسم، وكان هذا عملاً شمل جميع شرائح المجتمع، وضاعف إحساساً بالتضامن بين السكان. كما أوجد كل مجتمع اثنتا عشرة لجنة شعبية مختلفة للتصدي لمختلف الحاجات والأهداف الوطنية والمحلية، مما يعكس مستوى هائلاً من التنظيم والتنسيق الوطنيين والمحليين.

تأثير الانتفاضة

كانت التكلفة الهائلة للانتفاضة بالنسبة للشعب الفلسطيني بحلول 1991 مذهلة. أكثر من ألف فلسطيني قتلوا بنيران البنادق، وحوالي مئة ضرباً وبقنابل الغاز ووسائل أخرى. وعانى مئة ألف آخرون من إصابات؛ وتم اعتقال خمسة عشر ألفاً في حجز إداري، بدون محاكمة أو توجيه تهم إليهم، لمدة ستة أشهر، على الأقل؛ وتم تدمير ثلاثمئة مسكن مخلّفة ألفي شخص بلا مأوى. وأغلقت إسرائيل فعلياً كل المؤسسات التعليمية الفلسطينية، حتى رياض الأطفال. وفي حالة غزة والضفة الغربية، بتعداد سكاني إجمالي يصل إلى 1.6 مليون نسمة وموارد شحيحة، هذه الأرقام مدمرة جداً بالنسبة للمجتمع بأكمله (McDowall 1994).

وبحلول 1990، بدأ القمع الإسرائيلي الضخم والضغط الناجم عنه بإضعاف وتيرة اللاعنف للانتفاضة الفلسطينية. فقد أيدت كل من حماس والجهاد الإسلامي عودة محدودة إلى العنف، وقامتا بتنفيذ عدد من الهجمات على الإسرائيليين، في كل من الأراضي المحتلة والقدس، مضعفين بذلك تأثير مزيد من الفصائل السياسية التقليدية. إن محاولات هذه الفصائل لإستعادة سيطرتها على المجتمع أدت إلى نزاعات كبير وخيبة أمل بين الفلسطينيين الذين تم تمكينهم بتشديد الانتفاضة على السيطرة المحلية. وزاد نقص الاستجابة الدولية الفعالة (باستثناء تدفق شخصيات إعلامية ونشطاء معنيين) من الإحباط والغضب. وشكّل اندلاع حرب الخليج، والانطباع المتولد بدعم منظمة التحرير الفلسطينية لـ صدام حسين، نهاية الانتفاضة.

ولكن كان للانتفاضة أثر هام مستدام على كل من الفلسطينيين والإسرائيليين. فمن حيث الإنجازات الفعلية، كان تأثير الانتفاضة سياسياً أكثر منه اقتصادياً. وقد نجح الفلسطينيون في حشد مزيد من الدعم والتعاطف الدوليين باللاعنف، الذي صوّر إسرائيل على أنها المعتدي. وفي الوقت ذاته، نجحوا في جعل الإسرائيليين قلقين عن

طريق رفع مستوى وعيهم بالنتائج المترتبة على الاحتلال. أدى هذا الأمر إلى حشد الأقلية من جناح اليسار الإسرائيلي ـ كل من النشطاء السياسيين ونشطاء السلام ـ للتظاهر وتنظيم مسيرات دعماً لإنهاء الاحتلال. وزارت هذه الجماعات مخيمات لاجئين ومراكز فلسطينية أخرى للتعبير عن تعاطفهم (220, Bar-On 1996). لذا، بالرغم من تغير الاتجاه في الانتفاضة بعد السنتين الأوليتين من تأكيد على المقاومة اللاعنفية إلى استخدام جزئي للأسلحة، وبالرغم من قدرة الجيش الإسرائيلي على فرض إجراءات صارمة على أنشطتها المختلفة، نجحت الانتفاضة في نقل قضية الاحتلال إلى مركز السياسة الإسرائيلية، وفي إعادة تركيز انتباه المجتمعات العربية والدولية على النزاعات الإسرائيلي ـ الفلسطيني.

أصبح تطوير المنظمات والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أولوية وطنية لمقاومة السياسة الإسرائيلية في الأراضي المحتلة. إضافة إلى ذلك، كانت المنظمات الخيرية والطوعية مساعدة في توفير الخدمات الاجتماعية التي لم تكن متوفرة سابقاً، لا سيما في المناطق الريفية. وعملت لجنة إنعاش الأسرة ولجنة الرعاية الصحية ولجان عمل المرأة وعدد من منظمات أخرى جميعها في مناطق حضرية وريفية وساعدت في توحيد المقاومة. وساعدت في تطوير برامج تعليم القراءة والكتابة، وتدريب النساء على العمل، وتوفير رعاية وتعليم للطفل، وإيجاد منح دراسية للطلاب، ورعاية لأسر السجناء السياسيين، ونشر التدريب التقني. وفي الرعاية الصحية وحدها، قامت عدة مراكز صحية محلية ومتنقلة بتوفير الخدمات اللازمة للسكان المحليين (الدجاني 1993). هذه النشاطات أوجدت صلات بين السكان المدنيين والريفيين وبين المهنيين والفلاحين والطبقة العاملة التي لم تكن موجودة قبل الانتفاضة. وقد عملت كثير من المنظمات الطوعية والخيرية عبر الحدود التي وضعتها الفصائل السياسية التقليدية وأوجدت إمكانية تحالفات سياسية جديدة.

وتصف الدجاني تأثير هذه النشاطات على أنه مقتضب بسبب الافتقار إلى

التنسيق مع منظمة التحرير الفلسطينية، ورد إسرائيل المنهجي القاسي، والأهم هو الافتقار إلى استراتيجية فلسطينية ربطت الوسيلة بالغايات والأساليب بالاستراتيجية. صحيح أن القيادة الموحدة، وكفاحها المنسق والحكم المحلي من خلال لجان متجاورة، تلاشت جميعها بشكل سريع إلى حد ما. من ناحية أخرى، فإن اللجان القطاعية والتطوعية والصلات الحضرية - ريفية وبين الفصائل والتسيس العميق والإحساس الأكبر بالإمكانية بقيت جميعها. إضافة إلى ذلك، فقد استهدفت المقاومة اللاعنفية خلال الانتفاضة الهشاشة الإسرائيلية، وجعلت كثير من الإسرائيليين حساسين لتوازي مثير للأعصاب بين مزاعم إسرائيلية وفلسطينية بالتضحية (الدجاني 1993 , 41). وقد جعلت الأعمال الفلسطينية اللاعنفية كثيراً من الإسرائيليين يعترضون على الاستخدام المفرط للقوة من جانب الجيش. وقد حدَّ الجيش من أثر هذا الاعتراض بتناوب جنوده، وإضفاء الشرعية على العنف، والحفاظ على فصل كلي بين المجتمعين الإسرائيلي والفلسطيني. كما أدى عجْز الفلسطينيين عن تقدير قيمة وتأثير نشاطاتهم اللاعنفية التي قاموا بها إلى الحد كذلك من التأثير على الإسرائيليين (42).

من ناحية أخرى، إذا كانت هذه الاستراتيجيات قد حددت التأثير السياسي للانتفاضة، فقد كانت الانتفاضة بالرغم من ذلك مصدر فخر هائل، وإحساس بالتمكين ووحدة بالنسبة للمجتمع الفلسطيني. وبصرف النظر عن تحديدات أعمال اللاعنف الفلسطينية، فإن الباحثين والمراقبين يتفقون على أن الانتفاضة أثبتت ضعف الاحتلال الإسرائيلي أمام الأعمال اللاعنفية.

وكانت الانتفاضة مؤثرة كذلك في تدويل المشكلة الفلسطينية، بالوصول بها إلى صدارة الأخبار والأجندة العالميين. وقد كان لصور نساء وأطفال فلسطينيين يواجهون جنوداً اسرائليين تأثيراً على كل من الدول العربية والحكومات الغربية. وقد زاد كل منهما من دعمه للمنظمات السياسية الفلسطينية والمنظمات اللاحكومية.

وقد ساهمت عدة عوامل في النجاح المستمر للانتفاضة. فقد سمحت لها التركيبة المتنوعة للقيادة السرية الموحدة بالاستمرار حتى عندما تم اعتقال الكثير من كبار أعضائها وسجنهم. وقد كان لمولدها داخل الأراضي المحتلة وعمل قاعدتها داخل المجتمعات، أن منحها حساسية لظروف القمع واحتمالات للمقاومة التي افتقرت إليها القيادة الخارجية السابقة. وقد وفر التنظيم السياسي السري لمنظمة التحرير الفلسطينية في الأراضي المحتلة كوادر مدربة واستمرارية واستقرار لحركة المقاومة التي تم تشكيلها حديثاً. إن الاتصال المستمر والتعاون الوثيق (على الأقل في أول سنتين) بين منظمة التحرير الفلسطينية في المنفى والقيادة المحلية وسع نطاق الانتفاضة وزودها بموارد غير متوفرة داخل الأراضي المحتلة. إن التنظيم المتزايد للمجتمعات الفلسطينية عندما اندلعت الانتفاضة، مكّن المؤسسات الجديدة من الاندماج والتعزيز عندما ضعفت القبضة الإسرائيلية على السلطة (Bennis 1990, 24).

إنشاء تحليل لاعنفي للانتفاضة

إن الانتفاضة هي أحد أكثر الأمثلة على المقاومة السياسية التي تمت دراستها بعمق في التاريخ. وسيقتضي الأمر ما يعادل طول كتاب بقائمة مؤلفات لإدراج جميع الأعمال التحليلية عن الانتفاضة، ولكن القليل من هذه الأعمال يعالج دور اللاعنف في المقاومة الفلسطينية. والعبارة الإعلامية التي هيمنت على تغطية الانتفاضة كانت "عنف الانتفاضة." إن *العنف* ككلمة لوصف الانتفاضة ليست غير صحيحة ــ لقد كان العنف وافراً ــ ولكن العبارة (والتغطية الإعلامية) حجبت الطبيعة غير المتكافئة للعنف، الذي كان مفرطاً من جانب الإسرائيليين ضد الفلسطينيين. ولم تعكس بدقة مقاومة الفلسطينيين الاعنفية التي كانت سائدة. لذا، فإن وجود العنف بحد ذاته وظهوره حجبا اللاعنف. ثانياً، كان الفلسطينيون أنفسهم متناقضين في أحسن الأحوال بشأن استخدام عبارة *لاعنف*. فقد رفض معظمهم العبارة وشعروا أن العنف كان يمكن أن

يلعب دوراً في حركتهم. إن طبيعة الانتفاضة المرنة ودائمة التغيير، مع كثير من العمل الذي يتطور في الشوارع، كان يعني أن القيادة الفلسطينية لم تكن قادرة دائماً على تعريف الأساليب التي تم استخدامها بوضوح أو السيطرة عليها. إن الحاجة إلى الحفاظ على وحدة الانتفاضة كان يعني بأنه لم يكن بإمكانهم استبعاد العنف لأن الجماعات التي لعبت أدواراً رئيسة في الانتفاضة ـ الجهاد الإسلامي، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (PFLP) والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين (DFLP) ـ شعرت بالحاجة إلى كفاح مسلح. وأكد كل من القانون الدولي والإعلان العالمي لحقوق الإنسان شرعية العنف لمقاومة جيش محتل. ويحتاج تحليل للانتفاضة (أو لأية حركة تحرير أخرى) يركز على اللاعنف أن يبدأ بالاعتراف بأن القانون الدولي يؤكد على حق اللجوء للعنف. وبالنسبة للفلسطينيين، فإن رفض العنف كلياً سيعني التخلي عن حق مُعترَف به. هذه العوامل جميعها تجعل من الصعب على الفلسطينيين تقبُّل اللاعنف كوسيلة حصرية للنضال أو كوصف للانتفاضة.[7]

ولكن اللاعنف يُعامَل باعتباره مقاومة مشروعة في حين أن المقاومة العنيفة تعتبَر غير مشروعة من جانب كثير من محللي ونشطاء السلام. وغالباً ما تصف الحكومات حركات التحرير بالعنيفة أو الإرهابية من أجل إلغاء شرعيتها. ويحتاج التحليل الذي يحاول أن يلقي الضوء على المقاومة اللاعنفية وأن يفهم دورها إلى تجنب هذه الفخاخ. عندما يمارس الفلسطينيون مقاومة لاعنفية، قد يتم اعتبار ذلك من قِبل المجتمع العالمي على أنه تخلٍ طوعي عن حق دولي.[8]

ولكن اللاعنف بعيد عن كونه غير ذي علاقة بالانتفاضة. وقد ناقش الفلسطينيون طبيعة وفاعلية المقاومة اللاعنفية. "إننا جميعنا نؤمن بأساليب اللاعنف ـ إذا كانت تنجح،" كانت عبارة نموذجية ومتكررة في هذه المناقشات. وعند التشكك في مصطلح *اللاعنف* أو رفضه، فإن معظم الفلسطينيين تقبَّلوا بسهولة العصيان المدني السلمي كوصف دقيق للتحرك الأولي للانتفاضة. وفي الواقع، أنه في 1988 كان هدف

قيادة الانتفاضة تصعيد الانتفاضة إلى مستوى "عصيان مدني شامل."[9] بالنسبة للبعض، لا سيما الجبهة الشعبية، فإن العصيان المدني هو مرحلة في الصعود الثوري تلي الثورة الشعبية التي ميّزت بداية الانتفاضة والتي ينبغي إتباعها بكفاح مسلح ضخم.[10] وتأمل آخرون أو اعتقدوا أن العصيان المدني سيكون كافياً لتحقيق أهداف الانتفاضة.[11]

وقد حجبت عوامل خارجية بالنسبة للانتفاضة كذلك دور اللاعنف. وقد ربطت حكومتي الولايات المتحدة وإسرائيل، وكثير من المحللين من الشرق الأوسط لفترة طويلة منظمة التحرير الفلسطينية بنشاط إرهابي، وبالتالي خلقت صورة للفلسطينيين كان من الصعب التغلب عليها. وشدد التلفاز على رمي الحجارة من قِبل الشبان ووحشية الجيش الإسرائيلي؛ وصوّرت الصحف قتلى وجرحى من الجانبين؛ الحديث عن "عنف الانتفاضة" كان متواصلاً. لقد كان العنف متواجداً - إلى مدى أبعد مما بدا للعالم الخارجي. ومعظم التغطية لم تعكس بدقة مدى الانتفاضة ولا قوتها الدافعة. ولم تقدّم كثير من الحيّز للفلسطينيين أنفسهم ليشرحوا طبيعة الانتفاضة. وقد قامت التغطية الإعلامية، بموجزها المكوَّن من اثنين وثلاثين ثانية الذي يُبث تلفزيزنياً، وبحثها عن حدودها الدراماتيكية والمفروضة ذاتياً على كم ونوع التحليل، بحجب بُعد اللاعنف للانتفاضة.

ولكن الأسباب تذهب أعمق بكثير من تغطية إعلامية. وقد فشل كثر من المحللين، علمياً وشعبياً، في التعرُّف على المقاومة اللاعنفية عندما لا تفعل أي شيء سوى الجلوس أو الوقوف أو السير من أمامهم تماماً. من الأسهل بكثير التعرُّف على العنف وتصنيفه وتحليل الأسلحة والاعتداءات الجسدية والموت والإصابات التي تجذب الانتباه. إن المقاومة اللاعنفية تكون أكثر مواربة، انطلاقاً من التصميم أو الضرورة. وإلى حد ما، ينبغي أن يتم تعريف المقاومة اللاعنفية قياساً بالقمع الذي تعمل ضده. فالأعمال التي تكون عادية في مجتمع ما تشكل مقاومة في مجتمع آخر. بالنسبة

للفلسطينيين، فإن جمع عشبة الزعتر البري، وهو مكوِّن أساسي لطبخهم، كان نشاط مقاومة. وقد منع الإسرائيليون جمع العشبة لأن وجود الفلسطينيين في التلال شكَّل خطراً أمنياً. وبذلك أصبح الزعتر رمزاً للمقاومة. ومنذ قيام الجيش الإسرائيلي بإغلاق المدارس في الأراضي المحتلة، لأن معظم الانتفاضة، بحضور الدروس والانقطاع عنها، أصبحت عمل مقاومة محوري. فلا جمع الأعشاب ولا الانقطاع عن حضور الدروس هي أعمال دراماتيكية، ولكنها أشكال من المقاومة اللاعنفية الأساسية للإنتفاضة. ولكن تقديم الطعام أو الاستفسار عنه، وعن الكساء والنشاطات اليومية، تخفى على معظم المحللين الذين يجدولون ويصنفون أنشطة حركة مقاومة.

ولكن المشكلة تصل إلى أبعد من مواربة وصياغة المقاومة اللاعنفية. يتوقع كثير من المحللين أن تكون هناك حركة لاعنفية مخصصة للاعنف محض وذو مبادئ، مشكَّل على أساس حركة حقوق مدنية وحركة غاندي للاستقلال. هذه ليست مشكلة فقط بالنسبة للباحثين الذين يعملون انطلاقاً من نماذج اجتماعية وعلمية تقليدية، بل هي مشكلة بالنسبة لكثير من الباحثين والناشطين الذين يعملون انطلاقاً من منظور السلام. وعند دراستنا للانتفاضة، نرى أنها تنحرف عن لاعنف "محض" في عدة طرق .وبدلاً من طرح احتمالية أنها حركة لاعنف جانباً، فإننا نحتاج إلى أن نسأل ما إذا كان نموذج غاندي ـ كينغ هو الشكل الوحيد الصحيح للمقاومة اللاعنفية.

هذا التحليل سيركز على دور اللاعنف في الانتفاضة. ولكننا نريد كذلك عدسة ذات زاوية أوسع. يمكننا أن نفهم طبيعة اللاعنف في الانتفاضة فقط إذا تكيفنا مع الخصوصية الثقافية ومراحل التطور التاريخي، وحررنا أنفسنا من الحكم مسبقاً على الأنشطة الفلسطينية التي تتخلل معظم المحادثات في الولايات المتحدة، وتجنبنا فرض توقعات إزاء ما ينبغي أن تكون عليه الثورة اللاعنفية.

هناك رأيان تحليليان مكملان يرسيان أساساً لهذا المسعى. ويحلل كتاب *Sharp*

"سياسات المقاومة اللاعنفية" *The Politics of Nonviolent Action* (1973) مبادئ وأساليب وديناميكيات للمقاومة اللاعنفية. ويقدّم تصنيفه لـ 198 أسلوب مختلف للعمل اللاعنفي مسحاً واسعاً للتكتيكات التي ستساعدنا في فهم الطبيعة متعددة الجوانب للمقاومة في الانتفاضة (Sharp 1973).[12] ولكن Sharp، بالرغم من إطلاعه على التطورات التاريخية والطبيعة المتشتتة والعفوية غالباً لمعظم المقاومة اللاعنفية، يختار التركيز على النظرية.

لم تبدأ الانتفاضة بنظرية بل بمقاومة لاعنفية جاعلة نفسها تبدو في الشوارع بشكل غير متسق ومشوش وغير موجّه - ومن ثم تتخذ شكلاً واتجاهاً يُطبقان عليها. ويقدّم James Scott (1988) و Don Nonini (1988) وجهات نظر حول المقاومة اليومية غير الثورية بين الفلاحين والعمال، وبالتالي يقدمان نهجاً متمماً للجوانب الديناميكية للانتفاضة. وبالرغم من أن أي من الكاتبين لم يستثنِ أعمال العنف من التحليل، فإن كتابهما يوضح مركزية اللاعنف للمقاومة اليومية. ويعزز تحليلهما (لا سيما Scott) هذه الدراسة بطريقتين. أولاً، إنهما يفهمان أن حركات المقاومة التي تبدو عفوية تجد أصولها وقوتها المستدامة في أشكال المقاومة اليومية الوطنية وغير المتسقة والعملية (28-37, Scott 1985).

ثانياً، إن تعريف Scott للمقاومة سيمكننا من تقويم ما يشكّل المقاومة في البيئة الفلسطينية بكل معنى الكلمة وبحرية أكثر. وغالباً ما يعتبر المنظّرون فقط الحركات المخطط لها والمنسقة وذات المواجهة المباشرة على أنها مقاومة حقيقية. إن مفاجأة الثورة الإيرانية والانتفاضة، حيث بدا أن المقاومة المدعومة تنبع من لا شيء، توضح ضعف هذا المفهوم. ويعرّف Scott المقاومة بوصفها "أي فعل (أفعال) يقوم به فرد (أفراد) من طبقة أدنى يُقصَد به إما تخفيف أو رفض مطالب (على سبيل المثال، إيجارات، ضرائب، تقدير) توضع على هذه الطبقة من قِبل طبقات عليا (على سبيل المثال، مالكو الأراضي، كبار المزارعين، الدولة) أو لتقديم مطالبها الخاصة (على سبيل

المثال، العمل، الأرض، الإحسان، الاحترام) أسوة بتلك الطبقات العليا" (290). وبالرغم من أنه يركز على مقاومة قائمة على أساس طبقي داخل مجتمع ما، فإنه يمكن تطبيق تعريفه بسهولة على المقاومة في مجتمع تحت الاحتلال. إن المجتمع الرازح تحت احتلال أكثر وعياً بكونه مضطهداً وأكثر نشاطاً في مقاومته حتى لو كانت هذه المقاومة عفوية وغير منسقة. إن التعريف ذو قيمة خاصة لأنه يُبعد شرط المواجهة المباشرة، لعمل جماعي منسق، ويلفت الانتباه إلى نية المشارك، وليس إلى نجاح العمل.

وجود وغموض العنف في الانتفاضة

من المستحيل مناقشة جوانب اللاعنف في الانتفاضة بدون القيام أولاً بمواجهة السؤال حول ما إذا كان يمكن للنشاطات التي نفذها الفلسطينيون في أول سنتين من الانتفاضة أن يُطلق عليها مصطلح لاعنفية. إن مجرد وجود أعمال ومواقف لاعنفية لا يعني أن الحركة بحد ذاتها لاعنفية. لقد دمجت الثورة الجزائرية، التي لا يمكن لأحد أن يصنفها على أنها لاعنفية، كثير من التكتيكات المرتبطة مع المقاومة اللاعنفية. ولفهم دور اللاعنف في المراحل المبكرة من الانتفاضة، ولرؤية ما الذي من الممكن أن يميزها عن الثورة العنيفة، ينبغي على المرء أن يدرس التكتيكات المشكوك فيها أو العنيفة بوضوح.

مسألة الحجارة

كان النشاط الابتدائي للانتفاضة رمي الحجارة، وهو أمر اعتُبر تكتيكاً ورمزاً. تم الاستخدام الأولي لرمي الحجارة في المظاهرات. فقد واجهت حشود الشبان (نشطاء الشوارع الأساسيون) الجنود الإسرائيليين المحميين بدروع مكافحة الشغب ومسلحين بقنابل غاز مسيل للدموع ورصاص مطاطي والرصاص البلاستيكي والذخيرة الحية. وألقى الشبان وابلاً من الحجارة على الجنود ليشغلوا انتباههم، ويحرضوهم على الانتقام ويبقونهم على مسافة بعيدة. كانت الحجارة تُستخدَم غالباً خارج المظاهرات، أيضاً.

فقد كانت تُرمَى على المنشآت الإسرائيلية مثل مراكز الشرطة والمعسكرات العسكرية والأبنية الإدارية والمركبات الإسرائيلية.

يبدو رمي الحجارة بأنه تكتيك عنيف، ويُعتبَر هكذا من جانب كثير من الفلسطينيين وكذلك من جانب الإسرائيليين.[13] ولكن لا يوافق كل الفلسطينيين على ذلك. عندما سأل المراسل الصحفي أحد الفلسطينيين، أحمد، عن رمي الحجارة، قال: "إن الحجارة هي فقط لإخبار الجنود بما نريد. لا يمكنك التحدّث إلى أسلحة آلية. إن الحجارة ليست عنفاً."[14] لقد صوّرَ رمي الحجارة على أنه ممارسة لضبط نفس متعمد في استخدام القوة. لقد جرحت الحجارة بعض الجنود والمستوطنين في مواجهات وهجمات على مؤسسات ومركبات، ولكن في معظم الحالات لم يكن استخدامها من قِبل متظاهرين فلسطينيين باعتبارها أسلحة قاتلة. وقد زعم الفلسطينيون بأنه كان بإمكانهم أن يستخدموا قوة قاتلة لو رغبوا بذلك. "إننا لسنا خائفين من أن نموت، وكان بإمكاننا أخذ كثير من الإسرائيليين معنا إذا شئنا. لدينا سكاكين ولدينا حجارة ثقيلة، ولدينا أيدينا — ولدينا بنادق. لقد حاصرنا جنوداً في أحيائنا عدة مرات، ولكننا اخترنا أن لا نقتلهم." هذا الاقتباس يلخص الموقف الذي تم الإعراب عنه في كثير من الأحاديث في الضفة الغربية. وقد زعم ياسر عرفات بأنه كان هناك عشرة آلاف سلاح في الأراضي المحتلة، ولكن منظمة التحرير الفلسطينية أصدرت أوامراً بعدم استخدامها. وفي حين أن زعم عرفات كان يمكن أن يكون موضع شك، والمواقف أعلاه قد تعكس مبالغة وتظاهر بالشجاعة، فإن التحفظ في استخدام القوة كان مغروساً بعمق في فكر الانتفاضة. لقد ظهر في تصريحات كل من القيادة الموحدة ومنظمة التجديد الفلسطينية، وكان مغروساً في العديد من القصص التي تروي نماذجاً من السلوك.

لماذا هذا التحفظ؟ إن السبب الذي يتم ذكره غالباً، بأن القوة العسكرية الإسرائيلية ستجعل من استخدام الأسلحة من قِبل الفلسطينيين أمراً مُعيقاً، يُغفل الطابع المعقد للتكتيك. لقد وضعت الانتفاضة قيوداً على أعمال الطرفين. وتم تقييد إسرائيل

بادعائها المُثل الأخلاقية العالية وسيادة القانون بالنسبة لمواطنيها والضغوط الدولية. قادت هذه الأمور إسرائيل إلى إصدار "قوانين إشتباك" لمحاربة الانتفاضة. تضمنت هذه القوانين قيام الجنود بإطلاق العيارات النارية من مسافة معينة فقط، وإطلاق النار على الأرض أو على الأرجل، والاعتماد على ذخيرة "غير قاتلة" مثل الرصاص المغلف بالمطاط والبلاستيك، ما لم تكن حياتهم في خطر. في خريف 1989، تغيّرت هذه القوانين بشكل كبير. فقد تم السماح للجنود بإطلاق النار على أي متظاهر متخفٍ أو فارٍ لم يكترث لتحذير بالتوقف. لقد أشار ذلك إلى اعتراف إسرائيل بفاعلية الحجارة، وشكّل تحدياً لهذه الفعالية. هل كان من الممكن لرمي الحجارة أن يستمر تكتيكاً فاعلاً إذا بدأ الجنود بالرد بشكل أكثر عنفاً؟ لقد كانت الحجارة فعالة في ظل القوانين القديمة: كان بإمكان المتظاهرين الاحتفاظ بمسافتهم والوقوف وراء الجدران ليحموا أرجلهم. وكان أحد أهداف رمي الحجارة جعل الجنود يكسرون القوانين ويحدثوا خسائر بالغة. وقد جسَّد هذا الاستخدام للحجارة مبدأ هاماً للمقاومة اللاعنفية: حوّل قوة الخصم المسيطرة لصالحك. هذه الـ "جوجيتسو السياسية" هي ديناميكية أساسية للمقاومة اللاعنفية في تأثيرها على الخصم والمُقاوِم (Sharp 1973, 3:657-97). إن الحجارة في مواجهة أسلحة آلية هي معركة غير عادلة، والانتقام الإسرائيلي الضخم ضد شبان رمي الحجارة زعزع الوضع الراهن بتدمير الروح المعنوية في الجيش الإسرائيلي وزيادة تعاطف الجماهير مع الفلسطينيين.

والأهم هو الأثر الذي كان للاعتماد الناجح على رشق الحجارة على الصورة الذاتية للفلسطينيين. لم يعودوا يخشون أسلحة إسرائيل المتفوقة، لأنهم اكتشفوا قوة الأعداد والتضامن والأسلحة غير القاتلة. لذا، فإن نجاح رمي الحجارة كان خطوة على الطريق لفهم فاعلية اللاعنف، وإيجاد حالة من الشجاعة والثقة بالرغم من الضعف والتمكين الشخصي، اللذين هما عنصرين أساسيين لاستراتيجية لاعنفية بكل معنى الكلمة.

لخص بعض الفلسطينيين تحفظهم في استخدام القوة بقولهم: "إننا لا نكره

الإسرائيليين؛ ولا نريد أن نقتلهم. وإذا لجأنا إلى استخدام القوة بالطريقة التي يفعلون بها ذلك، فإننا سنصبح مثلهم، عنيفون ومليئون بالحقد والكراهية، ونحن نرفض فعل ذلك." لقد كانت الحجارة طريقة ليقف الناس بعيداً عن دوامة العنف القاتل الذي ميّز النزاعات الإسرائيلي ــ الفلسطيني، وعن استغراقهم في كراهية العدو وتجرُّد من الإنسانية اللذين يمكن أن يصاحبا القتل. لذا، حتى لو كان رمي الحجارة عملاً عنيفاً، فإن الموقف وراء رمي الحجارة بالنسبة لكثير من الفلسطينيين هو أمر أساسي للمقاومة اللاعنفية. لقد اعتبر هؤلاء الفلسطينيين العدو كائنات بشرية أرواحهم هامة وينبغي أن لا تُقتَل. لقد اعترفوا بالأثر المجرد من الإنسانية للعنف على أنفسهم وتمنوا التقليل منه. وعرَّفوا الإمساك عن استخدام القوة بأنه ضروري لكسر دائرة العنف.

ولكن استخدام الحجارة أضعف اللاعنف، كذلك. لأن الحجارة تلحق الأذى وتعرض صورة للعنف، لقد كانت أقل فاعلية في وضع الفلسطينيين في "أساس أخلاقي أعلى" من لاعنف مُطلق. وعندما جادلت إسرائيل بأن "عنف الانتفاضة" كان ينبغي أن يُواجَه بعنف، لم يتمكن الفلسطينيون من المجادلة بأن العنف كان يأتي فقط من جانب إسرائيل. وتمكنوا فقط من المجادلة بأن العنف كان غير متكافئ.

هل كان رمي الحجارة ضرورياً حقاً؟ ألم يكن من الممكن تحقيق الأهداف ذاتها بلاعنف مطلق؟ كما قال أحد الفلسطينيين: "أتمنى ألا يستخدم شعبي العنف. دعونا جميعنا نجلس في الشوارع؛ ودعوا الإسرائيليين يعتقلونا جميعاً، وسنملأ سجونهم حتى التخمة وسيتم ترويع العالم."[15] لقد عكس تصريحه آراء كثير من النشطاء الأمريكيين الشماليين كذلك. ولكن هذا التخمين القائم على أساس مقارنات مع حركة الحقوق المدنية ونضال غاندي من أجل الاستقلال، قد لا تتخذ ما يكفي من الاعتبار للسياقات المختلفة للانتفاضة.[16] إن المطالب التي وضعتها حركة غاندي والتهديد الذي شكَّلته تحمل بعض التشابه مع الوضع الفلسطيني، ولكن كان لـ غاندي ميزات افتقر إليها الفلسطينيون. لقد كان غاندي هندي غربي الثقافة (وفي بداية عمله،

مغرَّباً) وكان قادراً ومستعداً للتحدث بلغة المسيحية والدعوة إلى مثاليات الحضارة الإنجليزية، وبالتالي قيادة اعتراف دولي ومكانة معنوية. والأهم من ذلك، أن غاندي كان يتمتع بمسافة وأعداد وحيّز. لقد كانت بريطانيا بعيدة جداً، وكانت قوة الاحتلال البريطانية صغيرة مقارنة بتعداد السكان الأصليين الساحق. ولم يتمكنوا من السيطرة على ذلك العدد من السكان عندما قررت أعداد كبيرة المقاومة. لقد كانوا مستعدين تماماً لملء السجون وإبقائها مليئة، ولكن الأعداد كانت ضخمة جداً بحيث كان بإمكانهم سجن قسم صغير فقط من المقاومين. وعندما وهنت المقاومة أو نجح البريطانيون في إخمادها، كان لدى غاندي خيار التراجع إلى المناطق الريفية الشاسعة للإبقاء على جدوة النضال. وأخيراً، لم تكن الهند وطناً ولا مقدسة بالنسبة للبريطانيين بالطريقة التي تعتبَر إسرائيل كذلك بالنسبة لكثير من اليهود.

ونظراً لعجز القانون الدولي، فإنه لم يكن هناك حكومة ذات نفوذ قوي للحد من تكتيكات إسرائيل القمعية. ولم يكن الفلسطينيون محميين بالقانون الإسرائيلي، بل كانوا عرضة لشبكة معقدة ومطبقة باستبداد من القوانين المختلفة عن القوانين الاسرائيلية المحلية، التي حددت حقوقهم وفرصهم بتعويض قانوني.[17] وكانت الأراضي المحتلة محكومة وفقاً لمزيج من القانون الأردني (في الضفة الغربية)، والقانون المصري (في غزة) والأنظمة العثمانية والأعراف العسكرية البريطانية والأوامر الإسرائيلية العسكرية. كان الاحتلال تاماً أكثر بكثير مما كانت السيطرة البريطانية على الهند: الأراضي المحتلة صغيرة؛ وحدودها متاخمة لإسرائيل؛ والإسرائيليون يفوقون الفلسطينيين الذين يعيشون في الأراضي المحتلة عدداً. نتيجة لذلك، فإن إسرائيل هي كيان منتشر وتمارس سيطرة صارمة على السكان الذين ليس لديهم مساحة للتراجع ولا مكان للسلامة. لقد أثبتت إسرائيل استعدادها لسجن أعداد ضخمة من الفلسطينيين لفترات زمنية طويلة بدون توجيه تهم لهم، مُبعدة أولئك الذين تعتبرهم مثيرين للشغب، مستخدمة القوة ومتجاهلة القانون الدولي.[18]

ونظراً لقدرة إسرائيل واستعدادها لسحق المعارضة، فربما كان رشق الحجارة رد فعل طبيعي على ظروف الاحتلال. وبقدر ما كانت القيمة الرمزية للحجارة هامة، فإن أهدافها العملية كانت أكثر أهمية. لقد خلقت الحجارة متنفساً للفلسطينيين أتاح نمو البنية التحتية السياسية والاقتصادية. لقد نافست الحجارة بجدية السيطرة الإسرائيلية على المدن والقرى ومخيمات اللاجئين. في بعض الحالات، أوجدت "مناطق محررة" دامت لبضع ساعات أو أيام أو حتى أسابيع أو شهور.

إن رشق الحجارة تكتيك معقد. إنه ليس عنيفاً. ويمكنه إلحاق إصابات من المحتمل أن تكون، ولو نادراً، قاتلة. ويمكن أن يكون انعكاس للكراهية والعداوة. ولكنه ليس عنيفاً بشكل قاس، كذلك. بالنسبة لكثير من الفلسطينيين فإنه كان يمثل اللاعنف أثناء خلق مجال للعمل الخلاق في بناء مؤسسات لاعنفية. إذن، نظراً للخيار بين وصف رمي الحجارة بعنيفة أو لاعنفية، قدَّم أحمد خياراً مبرراً للاعنف. ويعكس تصريحه مشكلة في تحليل رشق الحجارة الذي يذهب أبعد من مجرد تمييز بين مصطلحين: المعارضة الثنائية بين العنف واللاعنف المتأصلة في كثير من تفكيرنا. فإذا عكس هذا الفصل لغة رقابية محايدة بغرض تحليل "موضوعي"، فربما يكون تصنيفاً مناسباً ومفيداً لحالات معينة. ولكن استخدام الفصل يُثمَّن عالياً. في كثير من الأوقات ستصف الحكومات، لا سيما حكومتي الولايات المتحدة وإسرائيل، الأعمال بأنها عنيفة وستدعو إلى اللاعنف كوسيلة لإضعاف وسحق المقاومة للاضطهاد. وفي كثير من الأوقات أكد منظرين ونشطاء لاعنفيين على الفصل للتشديد على "نقاء" المقاومة اللاعنفية.

ولكن ربما يوجد بدائل لفصل العنف واللاعنف قد تجعل من المفيد أكثر الانتقال أبعد من التصنيف الثنائي. على سبيل المثال، لم يرَ غاندي العنف واللاعنف كهدفين متناقضين لميزان. ففي حالة ظلم، شعر بأن عكس اللاعنف كان الجبن والتقاعس. إن المقاومة العنيفة في قضية عادلة مُحبذة على قبول الاضطهاد والظلم بشكل سلبي (33,37, 39, Merton 1965). علاوة على ذلك، رأى Merton اختلافاً ضئيلاً بين

"لاعنف الضعيف" والمقاومة العنيفة (39). وبوضع علاقة ميزان العنف واللاعنف موضع شك، أشار غاندي كذلك بأنهما ليسا بالضرورة قيمتين مطلقتين. والنظر إلى وجود العنف واللاعنف يحتاج إلى أن يترافق مع قيم أخرى، مثل عدالة قضية ما. إن استخدام اللاعنف لتعزيز القمع لا يجعل ذلك القمع عادلاً. ولا تجعل عدالة قضية ما بالضرورة استخدام العنف أمراً صحيحاً.

يمتنع رمي الحجارة عن التصنيف البسيط. وللتحدث عنه بوصفه لاعنفي، كما يفعل بعض الفلسطينيين، يعني إضعاف وتشويه مصطلح *لاعنفي* بطريقة تسلبه من معناه. وبالإشارة إلى رمي الحجارة بوصفه عنفاً محدوداً أو مقيداً، يربطه بصراحة بالعنف، مما يجحف بنواياه وأثره وبعض المواقف التي تصاحبه. ربما ينبغي علينا أن نشير إليه على أنه استخدام لقوة غير قاتلة أو مقاومة غير مسلحة.[19]

العنف في الانتفاضة

إذا كان رمي الحجارة مبهماً، فإن أعمال الانتفاضة الأخرى ـ استخدام قنابل المولوتوف، وقتل فلسطينيين أعوان للعدو، واستخدام القوة القاتلة ضد جنود ومدنيين إسرائليين ـ كانت عنفاً بلا جدال. ومن بين الأعمال الأكثر عنفاً كان هجمات بالسكاكين على مدنيين في القدس الشرقية؛ سيطرة فلسطيني على حافلة وقيادتها لتتدهور من حافة جبل، قاتلاً سبعة عشر شخصاً؛ قتل عدد من الجنود بإلقاء حجارة ضخمة من الأسطح. علينا أن نأخذ هذا العنف بجدية.[20] ولكننا نحتاج كذلك إلى دراسته بالقياس إلى تكتيكات أخرى للانتفاضة بدلاً من استخدامه لصرف النظر عن دور اللاعنف. نعم، لقد استخدم بعض الفلسطينيين عنفاً خطيراً وقاتلاً ضد إسرائيليين خلال الانتفاضة. من ناحية أخرى، ما كان ملفتاً بالانتفاضة ليس وجود هذه الحوادث، بل ندرتها والدرجة التي بقيت بها خارج استراتيجية المقاومة وإطارها ككل.

لقد كان هناك بيانات لضبط النفس كانت تُستخدَم عادة لإقرار العنف من قِبل

القيادة الموحدة. كان هناك بيانات للقيادة (رقم 37 ورقم 40) أقرّا القوة القاتلة. فالبيان رقم 37، الصادر في 3 آذار/مارس , 1989 ، أعلن : "لندع السكاكين والفؤوس والمولوتوف تزداد. دعونا نزيد من إلقاء حجارة ضخمة من أسطح المباني."[21] إن الإشارة إلى الحجارة الضخمة جاءت إثر موت جندي إسرائيلي في نابلس، وبالتالي التغاضي عن القوة القاتلة. من ناحية أخرى، لقد تم تجاهل هذه الدعوة عملياً؛ لم يزداد لا الاستخدام القاتل للحجارة ولا استخدام السكاكين أو قنابل المولوتوف. وطلب البيان 40 الموت لجندي أو مستوطن إسرائيلي مقابل كل فلسطيني يُقتل من قِبل فرق الموت الإسرائيلية (نسيبة 1989, 9). لم يشجع البيان الثأر لمقتل جميع الفلسطينيين أو لأي قتل يقع في مظاهرات؛ بل دعت إلى الثأر فقط في حالات انتهكت القانون الإسرائيلي. وبالرغم من أنه كان هناك قتل للإسرائيليين بعد إصدار هذا البيان، فإن القيادة الموحدة لم تزعم بأن حوادث القتل حدثت استجابة للدعوة. لذا، لم يكن لأي من البيانين اللذين أقرّا القوة القاتلة تأثيراً عملياً في الانتفاضة.[22] ولكن استعداد المنظمات الفلسطينية لادعاء المسؤولية أعطت بعض الإقرار للقوة القاتلة، وصمت القيادة الموحدة عن القضية خلق غموضاً. لم تنفصل الأحداث بحد ذاتها الانتفاضة عن حركة الحقوق المدنية أو حركة غاندي للاستقلال؛ فقد اتسمت الحركتان الأخيرتان بعنف خارج سيطرة القيادة. ولكن إحجام القيادة الموحدة عن استنكار أعمال القتل والمناسبات التي أقرت فيها القيادة أو ادعت المسؤولية عن القوة القاتلة ميّزت الانتفاضة عن حركات المقاومة اللاعنيفة. فقد سارع كل من غاندي وكينغ إلى استنكار هذا العنف وحتى أوقفا أعمال المقاومة عندما كان يحدث عنف أو عندما كان يظهر اندفاع نحو العنف. وقد افتقرت الـ القيادة الموحدة، كقيادة جماعية وجزئية، إلى السلطة الفردية أو الجماعية لاستنكار هذه الأعمال فعلياً، حتى لو رغبت بذلك.

من ناحية أخرى، فإن هناك أعمال عنف لا جدال فيها، فقد تم بصراحة إقرار وتشجيع استخدام قنابل المولوتوف ومعاقبة المتعاونين مع العدو، من قِبل كل من الـ

القيادة العليا واللجان الشعبية المحلية، جاعلة منها أعمالاً رسمية للانتفاضة. فقد تم توجيه قنابل المولوتوف بشكل أساسي ضد ممتلكات ومركبات. ولكن هوجمت مباني الإدارة المدنية أثناء وجود الموظفين في العمل، معرضين الناس لخطر إصابات خطيرة أو للموت. فقد أصابت قنابل المولوتوف التي ألقيت على سيارات عدد من الإسرائيليين بجروح، جنوداً ومدنيين. واحتج تفجير السيارات على وجود الإسرائيليين في الضفة الغربية وحدَّ من حرية حركتهم فيها. هذه تكتيكات عنيفة وتشير إلى أن الـ القيادة العليا واللجان الشعبية لم يكن لديها التزام مُطلق باللاعنف. من ناحية أخرى، فحتى لو أن استخدام القنابل الحارقة وقنابل المولوتوف ازداد خلال مسيرة الانتفاضة، فإنه ما زال استخداماً محدوداً وغير مميت للقوة.

لقد كان عقاب المتعاونين مع العدو الاستخدام الوحيد للقوة القاتلة الذي أقرته القيادة الفلسطينية وكان يتم تنفيذه من قِبل لجان محلية، وبالتالي، كان جزءاً من إطار الانتفاضة. كانت أعمال العنف هذه موجهة ضد فلسطينيين آخرين، وليس ضد إسرائيليين. ولم تكن معاملة جميع المتعاونين مع العدو عنيفة. فقد كانت أشكال الضغط اللاعنفي (النبذ الاجتماعي والمقاطعة الاقتصادية والسخرية المهينة والمضايقة) أكثر شيوعاً. لقد كان يتم عادة استخدام المعاملة العنيفة فقط عندما يفشل الضغط اللاعنفي. لقد كان التصرف مع المتعاونين مع العدو حاسماً لنجاح الانتفاضة. حيث أنه في معظم حالات الاحتلال، كان يتم تعزيز سيطرة إسرائيل على الأراضي المحتلة بمساعدة من الأشخاص الرازحين تحت الاحتلال. قبل الانتفاضة، أنشأ الإسرائيليون شبكة من المتعاونين معها سريين وعلنيين. وقد مكَّن المتعاونون العلنيون (رجال شرطة وموظفو الإدارة المدنية وموظفون حكوميون عينتهم إسرائيل) إسرائيل من السيطرة على الأراضي من خلال فلسطينيين كان يمكنهم العمل من داخل البنية الاجتماعية بواسطة شبكة من الأقارب والأصدقاء.[23]

وحيث أن الضغط الاقتصادي وبعض الاستخدام للعنف من قِبل الفلسطينيين قد

أضعف هذه الشبكات من المتعاونين مع العدو، فإن أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية، وفقاً لمصادر فلسطينية، جنَّدت فلسطينيين "أصحاب سوابق" (مجرمون ومدمنو مخدرات) ممن كان لها سيطرة عليهم.[24] لذا، فقد أضحى الفلسطينيون يرون في المتعاونين مع العدو مشكلة مضاعفة: وشاة لإسرائيل، وبالتالي تهديد للانتفاضة، وعنصر إجرام في المجتمع الفلسطيني، وبالتالي تهديد للسلامة والاستقرار العاديين. وبعد استقالة الشرطة الفلسطينية، عندما تولت اللجان الشعبية مهام الشرطة في المدن والقرى، تقاطعت قضية المتعاونين مع العدو مع مشكلة القانون والنظام. نتيجة لذلك، كان عقاب المتعاونين مع العدو جزءاً من الصراع مع الاحتلال الإسرائيلي وجزءاً من إيجاد نظام عدالة بديل.

في هذا السياق تراوح العقاب الجسدي للمتعاونين مع العدو من الضرب إلى الإعدام. وبعد أن يكون قد ضُرب المتعاون مع العدو وطُعن بالسكاكين وخُنق أو شُنق، كانت تترك الجثة في بعض الأحيان في مكان عام، وأحياناً مربوطة إلى عمود هاتف، ليقوم الإسرائيليون بنقلها. هذه العروض العلنية كانت مقصودة لتسبب صدمة وبالتالي لتردع التعاون مع العدو. وبالرغم من أن هدف العنف كان إيجاد فسحة أمن والحفاظ عليها في المجتمع الفلسطيني لإتاحة المجال لعمل الانتفاضة اللاعنفي كي يستمر وينمو، فإن العرض التصويري للعنف بهدف التخويف والسيطرة يتعارض مع المبادئ الأساسية ومواقف اللاعنف. في حين أن هكذا عمل ربما كان مُباحاً في الانتفاضة، وكان من المحتمل أن يُفهَم كمساهمة لأهداف لاعنفية أكبر، إلا أنه يقف في تناقض صارخ مع مبادئ المقاومة اللاعنفية.

بناءاً على ذلك، فقد تضمنت الانتفاضة مقاومة عنيفة كما تضمنت مقاومة لاعنفية. لقد كانت القيادة الموحدة واللجان الشعبية تميل إلى إقرار وتشجيع بعض الاستخدامات للقوة؛ وتقع أعمال أخرى خارج سيطرتهم. وقد أدى إحراق المباني والممتلكات وإلقاء قنابل المولوتوف وقتل المتعاونين مع العدو إلى جعل الانتفاضة تبدو

وكأنها لم تكن موجهة ومسيطر عليها بمبادئ لاعنفية. ولكن للحصول على منظور كامل للانتفاضة، ينبغي علينا أن نعي التوازن بين المقاومة اللاعنفية والمقاومة غير القاتلة واللجوء إلى العنف. فحتى في عنفها، مارست الانتفاضة ضبط النفس. وقد تكوّن العنف المشروع ضد الإسرائيليين إلى حد كبير من هجمات على الممتلكات، وليس الأشخاص. وكان العنف القاتل موجه داخلياً نحو متعاونين مع العدو وكجزء من مهام الشرطة. وفي حين أن عدد حوادث العنف قد يبدو كبيراً، فعند نشرها على مدى أكثر من سنتين وتقييمها مقابل النشاط الكلي للانتفاضة، فقد كانت قليلة جداً. ويبدو تقدير د. ساري نسيبة لشكل الانتفاضة أنه يعكس التوازن: "إن صوت العنف من الجانب الفلسطيني لا يزال هامشياً" (9, 1989).

نماذج اللاعنف في الانتفاضة

إن تعبير *انتفاضة* في اللغة العربية يعني اهتزاز أو نهوض، كما يحدث عندما تستيقظ في الصباح وتنفض عنك نعاس النوم (وأي براغيث اقتحمتك في الليل). إن استخدام هذا التعبير يلمح إلى أن الفلسطينيين أرادوا أن ينفضوا عنهم الاحتلال الإسرائيلي، وأن يتخلصوا من السيطرة الخارجية وأن يكون مصيرهم بأيديهم. ولهذا الغرض، كان أحد أول أعمال القيادة الموحدة (والمستدام) هو الدعوة إلى إضراب أصحاب المتاجر. كانت المتاجر تفتح وتغلق حسب جداول أوقاتهم الخاصة بدلاً من أوقات مخصصة من قِبل الإسرائيليين. لقد خلقت الانتفاضة وضعاً، لم يسبق له مثيل في الأراضي المحتلة، حيث كان بإمكان الناس أن "يمتّعوا عائلاتهم وأن يتمتعوا بتفاعل طبيعي في الحياة عندما يرغبون بذلك، وأن يرفضوا بإصرار السماح للاحتلال بتحديد طبعهم" (18, Strum1992؛ مقتبس عن سلامه 1994).

لقد أعلنت القيادة الموحدة بأن الأهداف الأساسية للانتفاضة كانت إنهاء الاحتلال وأثره المدمّر على المجتمعات المحلية، والعيش في دولة فلسطينية جنباً إلى

جنب مع إسرائيل، والبقاء بدون ارتباط بإسرائيل، وفضح سياسة إسرائيل العسكرية الوحشية والقهر الذي تمارسه. عند تحليل قوة الانتفاضة اللاعنفية، تحاجج الدجاني (1993, 49) بأن تلك الأهداف كان يمكن أن تتحقق بالعمل على ثلاثة مستويات من استراتيجيات اللاعنف: تعزيز المقاومة الفلسطينية، إضعاف واستقطاب إسرائيل من الداخل، وخلق صدعاً بين إسرائيل والمجتمع الدولي.

مدفوعين بحاجتهم لتقرير مصيرهم وتحسين في أحوال معيشتهم، شرع الفلسطينيون بمدى واسع من استراتيجيات لاعنفية وأعمال تهدف إلى توجيه رسالة واضحة إلى الإسرائيليين والعرب والمجتمعات الدولية (انظر الدعوتان 18 و 20). بالنسبة للسنتين الأوليتين، فقد هيمنت هذه الأعمال على الحياة اليومية لمعظم الفلسطينيين. كان الفلسطينيون يومياً، لا سيما الشبان، يخرجون في مسيرات في الشوارع ويحرقون إطارات العجلات ويرفعون أعلامهم غير القانونية ويهتفون بشعارات تدين الاحتلال وتؤيد تقرير المصير وتعلن أن منظمة التحرير الفلسطينية ممثلهم السياسي. وتم بث صور أطفال من جميع الأعمار يطاردهم جنود إسرائيليون يطلقون قنابل الغاز المسيل للدموع والرصاص المطاطي، من قِبل وسائل الإعلام الإسرائيلية والدولية. كان لهذه الصور تأثير مزدوج: كشفت فظائع الاحتلال للمجتمع الإسرائيلي والمجتمع الدولي، وزادت التضامن والتعبئة الاجتماعية بين المجتمع الفلسطيني والعالم العربي.

هذا التحليل يركز على المقاومة اللاعنفية في الانتفاضة ويعطي مؤشراً على وجودها الواسع، وحتى المهيمن. إن تصنيف Sharp لأعمال اللاعنف هو أداة مفيدة لفهم نطاق (إن لم يكن القوة والعمق) المقاومة اللاعنفية. ومن تصنيفاته الـ 198 للمقاومة اللاعنفية، فإن 168 يمكن تطبيقها على مقاومة الانتفاضة للاحتلال (2, Sharp vol. 1973).[25] ومن تلك، تم استخدام 87 استراتيجية على الأقل في الانتفاضة،[26] ممتدة عبر جميع فئات Sharp الأساسية.

إن الدعوات التي أصدرتها القيادة الموحدة تقدِّم لمحات سريعة عن مدى الأعمال اللاعنفية التي تم استخدامها. كانت تتكون من دعوة رسمية إلى عمل تمت الموافقة عليه من قِبل فصائل في الـ القيادة الموحدة. ووزعَت البيانات على نطاق واسع في الأراضي المحتلة وشكَّلت أداة اتصال مع الجماهير الفلسطينية لأن القيادة السرية كانت تفتقر إلى أي قناة اتصال مباشرة مع وسائل الإعلام العامة. زودتنا البيانات باللمحة الأكثر قرباً عن الاتجاه الذي رغب القيادة الموحدة أن تتخذه الانتفاضة.

إن تحليلاً للبيانات 18 حتى 39 يُظهِر ثلاث فئات أساسية لأعمال اللاعنف. حوالي 20 في المئة منها أوصت بنوع من الإضراب. والنسبة المئوية الأكبر التالية تطلب من الفلسطينيين أن يساعدوا في دعم المجتمعات لا سيما التي تكون عرضة لأعمال انتقامية إسرائيلية بالقيام بأمور مثل زيارة قبور وأسر أولئك الذين قُتلوا على يد مستوطنين وجنود إسرائيليين، وتقديم مساعدات مالية لمنظمات وجماعات، وزيارة رجال مقاومة من سجناء وممن تم إدخالهم إلى المستشفى للعلاج، والمساعدة في أعمال الأرض لأولئك القتلى والجرحى والمسجونين. والعدد الثالث الأكبر من التوجيهات أوعز إلى الشعب بأن يخرجوا في مظاهرات ومسيرات؛ كما تمت التوصية بالصلاة والصيام بالقدر نفسه تقريباً (Kishtainy 1990). دعت بيانات القيادة الموحدة إلى مدى أوسع من أعمال لاعنفية أخرى ـ استبدال المؤسسات التي تسيطر عليها إسرائيل بأخرى وطنية؛ والامتناع عن دفع الضرائب؛ ومقاطعة البضائع الإسرائيلية؛ والاستقالة من وظائف تدعم الاحتلال؛ ومقاومة إغلاق إسرائيل للمدارس؛ ورفض التعاون مع موظفين إسرائيليين؛ والخروج في جنازات رمزية؛ وقرع أجراس الكنائس؛ ورفض دفع الغرامات؛ وكسر حظر التجول؛ ونبذ المتعاونين مع العدو؛ وسد الطرقات المؤدية إلى المستوطنات؛ والسير في مواكب دينية؛ وزيادة حملات الكتابة على الجدران؛ والمشاركة في أحزان وطنية؛ وتنظيم إضرابات واعتصامات؛ وإعداد وفود للاجتماع بالإسرائيليين؛ فضح ظروف الاحتلال لوسائل

الإعلام والوفود الدولية؛ وأهم من ذلك كله، إيجاد بنية تحتية اقتصادية واجتماعية وتعليمية ومدنية بديلة لتقليل الاعتماد على الأنظمة الإسرائيلية القائمة. لقد كانت هذه التوجيهات تُعتمَد غالباً وتُنفَّذ بدرجات متفاوتة من جانب اللجان الشعبية المحلية في الأحياء والمجتمعات المحلية.[27] وفي البيانات، نقلت القيادة الموحدة رسالة إنسانية وعادلة من خلال استعدادها للتفاوض مع إسرائيل وتأكيدها بأن الفلسطينيين لا يسعون إلى تدمير إسرائيل. هذا الاعتراف الضمني، وفيما بعد الصريح، بإسرائيل كان مبدأ أساسياً في عمل القيادة الموحدة، وكان يمثل رأي الأغلبية في المجتمع الفلسطيني.

إن الأعمال اللاعنفية لم تكن جديدة على المجتمع الفلسطيني. فكثير من هذه التكتيكات، وربما معظمها، استُخدم منذ بداية الاحتلال. ولكنها كانت تُستخدَم بشكل متقطع وفقط في احتجاجات محدودة ومحلية. على سبيل المثال، طبَّق الفلسطينيون المسلمون بنجاح أساليب لاعنفية للدفاع عن المسجد الأقصى وقبة الصخرة من الجماعات اليهودية المتعصبة. واستخدمت قيادة المسجد وحدة حراسة لاعنفية ومظاهرات جماهيرية ضخمة واستراتيجية لحشد دعم لصالح الإضراب من أجل حماية هذه المواقع المقدسة. استُخدمت هذه الاستراتيجيات في عدة مناسبات بعد سبعينيات القرن العشرين (Crow و Grant وابراهيم 1990, 54). وكما ذكِر آنفاً، فقد كان في فترة ما قبل الانتفاضة سلسلة من المحاولات لدفع الجماهير الفلسطينية نحو مقاومة لاعنفية. وأكثرها بروزاً كان عمل المركز الفلسطيني لدراسة اللاعنف في القدس. فقد كانت أعمالهم معدَّة لمعارضة أعمال وسياسة الجيش الإسرائيلي والمستوطنين الإسرائيليين، بإعادة زرع الأشجار التي تم قلعها، ومعارضة بعض الأوامر العسكرية (مثل تقسيم الخليل إلى جزئين)، ودعم المشاريع التجارية الفلسطينية في الخليل.[28]

هذا التحليل الموجز يعطي فكرة عن نطاق الأعمال اللاعنفية في الانتفاضة. ولكن

للحصول على وعي بانتشار وعمق هذه الأعمال، نحتاج لإجراء دراسة مفصلة أكثر. في هذه الدراسة نحتاج إلى تضمين دليل روائي وأمثلة معينة للحصول على فهم أفضل للعلاقة المتبادلة للأعمال والمواقف بين المشاركين ولفهم الجذور التاريخية والثقافية والدينية للمقاومة اللاعنفية. يدور الجزء الأول من التحليل حول فئات Sharp الأساسية للمقاومة اللاعنفية: اللاتعاون الاقتصادي واللاتعاون الاجتماعي، الاحتجاج والإقناع، واللاتعاون السياسي والتعبير الرمزي للمقاومة اللاعنفية، وتطوير مؤسسات بديلة والتغييرات في الموقف.

اللاتعاون الاقتصادي

في السنوات العشرين الأولى من الاحتلال، كانت الضفة الغربية وغزة تشكلان ازدهاراً اقتصادياً لإسرائيل؛ فقد كانتا أكبر سوق للسلع الإسرائيلية، وكان الاحتلال يموِّل بالضرائب والتراخيص التي كان يدفعها الشعب الرازح تحت الاحتلال. لذا، كان الهدف الرئيس للانتفاضة عكس هذا الوضع وجعل الاحتلال غير مجدٍ لإسرائيل (Sharp 1973, 2:219-84).[29] أحد الأسس الاختبارية المبكرة للانتفاضة كان إضراباً عاماً قام به تجار فلسطينيون.

بعد إضراب شامل قصير ولكن ناجح إلى حد ما من جانب تجار في بداية الانتفاضة، قررت القيادة الموحدة بأن الإضراب المحدود من قِبل تجار سيكون تكتيكاً مستمراً فعالاً. وقد أتاحت دعوتهم جميع التجار بأن يفتحوا متاجرهم فقط من الثامنة صباحاً وحتى الظهر، للفلسطينيين بإجراء أعمال ضرورية فيما لايزالون يتحدون السيطرة الإسرائيلية على الاقتصاد ويحتجون عليها. وانتقمت السلطات بإصدار أوامر بإغلاق المحلات التجارية من 8 صباحاً حتى الظهر، وأن تفتح باقي اليوم. لقد حاولوا تنفيذ هذا الطلب بفتح المحلات التجارية بالقوة، وكثيراً ما كانوا يدمرون البضائع والتجهيزات. ولكن عندما رفض التجار الانصياع، استسلم الإسرائيليون. وأصبحت

ساعات التسوق من 8 صباحاً حتى الظهر مقياساً في الأراضي المحتلة. قد تبدو ساعات التسوق قضية ثانوية بالنسبة للمواجهة الأساسية، ولكن أدرك الطرفان أنها ليست مواجهة بشأن ساعات بل بشأن السيطرة. كان نجاح هذا التكتيك يعني بأن الإسرائيليين فقدوا السيطرة على التجار، الذين فضلوا الوقوف إلى جانب القيادة الموحدة والشبان، حتى لو كلّف ذلك الانتقام من الجانب الإسرائيلي وخسارة الدخل.

هذا المثال يوضح عدة عوامل رئيسة للمقاومة اللاعنفية: تداخل الرمزي والعملي؛ الفعالية المحدودة للقوة الأكبر في مواجهة التكتيك اللاعنفي المُختار بدقة؛ استعداد المقاومين اللاعنيفين لتحمُّل معاناة أكثر مما يتسببون به. إن نجاح إضراب التجار شجع القيادة الموحدة لتوسيع الدعوة للاتعاون اقتصادي إلى مقاطعة للبضائع الإسرائيلية من جانب التجار والمستهلكين (حيث يوجد بديل فلسطيني) وإلى سياسة التقشف. إن إجراءات المقاطعة والتقشف أثبتت فعالية، بالرغم من أنها لم تكن ناجحة تماماً.

لقد كان إضراب التجار ضربة غير مباشرة إلى السيطرة الإسرائيلية على اقتصاد الأراضي المحتلة. والهجوم المباشر أكثر كان مقاومة الضريبة. وقد دعت القيادة الموحدة جميع الفلسطينيين لرفض دفع أي ضرائب أو تخمينات ضريبية إلى الحكومة الإسرائيلية ما لم تمنح القيادة الموحدة إعفاءً (كما في حالة تراخيص سائقي سيارات التاكسي والمصانع الفلسطينية). والضرائب الكبرى التي تم تجنبها كانت ضرائب السيارات (التي استخدمها الإسرائيليون كمصدر أساسي لتمويل الاحتلال)، وضرائب المبيعات، وضريبة القيمة المضافة (VAT). إن رفض تسجيل السيارات وتسجيل التحويلات من سيارات خاصة إلى سيارات تاكسي عامة، وتجديد رخص السائقين وشراء لوحات، كانت جميعها أمور منتشرة على نطاق واسع. لقد كانت مقاومة الضرائب ناجحة بشكل واضح في رام الله وبيت لحم وبيت ساحور. وحالة بيت ساحور معروفة بشكل خاص وموثّقة.[30] وقد تجنب الشعب ضرائب المبيعات وضريبة القيمة المضافة بتعزيز اقتصاد مقايضة وتبادل بضائع مقابل خدمات.[31] وفي حين ركزت التقارير الإخبارية على المظاهرات والوفيات والجرحى، فقد رأى الفلسطينيون اللاتعاون

الاقتصادي باعتباره الجانب الأهم من الانتفاضة. وفي صلب هذا الجهد لجعل الاحتلال غير مربح لإسرائيل تكمن تكتيكات مُجرَّبة على مر الزمن للمقاومة اللاعنفية.

ومارس الفلسطينيون ضغطاً اقتصادياً ضد إسرائيل بالامتناع عن دفع الضرائب والرسوم الجمركية وفواتير الماء، وكذلك بمقاطعة السياحة ورفض توفير عمالة رخيصة. أدت كذلك مقاطعة البضائع الإسرائيلية وأصناف أخرى تصدَّر إلى الأراضي المحتلة عن طريق شركات إسرائيلية إلى إيقاف أية زيادة في الأرباح التي تقدَّر بـ 5.5 بليون دولار حققها بالفعل الاقتصاد الإسرائيلي من الاحتلال. إن نشر الكثير من أفراد القوات الإسرائيلي لمواجهة الانتفاضة أضاف إلى تكلفة الاحتلال (Crow و Grant وابراهيم 1990). كانت التكلفة الشهرية للانتفاضة على إسرائيل تقدَّر بـ 120 مليون دولار لقوات الأمن و88 مليون دولار في نفقات اقتصادية غير مباشرة (101, McDowall 1994).

إن استراتيجية ممارسة ضغط اقتصادي على إسرائيل عرّض المجتمعات المحلية لصعوبات هائلة (Melman and Raviv 1989). وكان لا بد من إطلاق مؤسسات ومبادرات جديدة لمعالجة تلك الصعوبات. على سبيل المثال، كان لا بد من إنشاء عيادات صحية منزلية صغيرة ومدارس لتلبية احتياجات المجتمعات التي تم إغلاق مستشفياتها ومدارسها. وكان لا بد من إيجاد أسواق عمالة بديلة لتعويض الإغلاق الإسرائيلي لحدوده والمقاطعة الفلسطينية للأسواق الإسرائيلية. كانت هذه المبادرات استجابة لدعوة القيادة الموحدة إلى "اكتفاء ذاتي اقتصادي" (200, Melman and Raviv 1989).

اللاتعاون الاجتماعي

كما مارس الفلسطينيون لاتعاوناً اجتماعياً (2:183-218, Sharp 1973)، بشكل مقاطعة اجتماعية، وتعليق أحداث اجتماعية ورياضية، ومقاطعة شؤون اجتماعية، وإجراءات المكوث في المنزل. ونتج إضراب التجار الجزئي عن استخدام إضراب عام أفضل ما يوصف به هو إجراء "امكث في المنزل" (2:199). مع الانتقال إلى

أضراب تجار يومي، لم تتخل القيادة الموحدة عن الاضراب العام، ولكن حدّت من مطالبتها به إلى ما يقارب من إضراب مرة في الأسبوع من خلال نداءاتها. ففي أيام الإضراب العام، تتوقف جميع النشاطات. كانت المصانع والمتاجر تُغلق طوال اليوم، وكانت المواصلات العامة تتوقف، وكان الناس يتجنبون قيادة السيارات، ولم يكن أحد يتعامل مع الإدارة المدنية. ومنحت الحصانة من الإضراب للأطباء فقط. وكان يُتوقَّع أن يبقى كل شخص آخر في المنزل أو يشارك في مسيرات ومظاهرات. وبالضبط كما كان إضراب التجار نضالاً من أجل السيطرة على القطاع الاقتصادي، فقد كان الإضراب العام نضالاً من أجل السيطرة على المجال الاجتماعي. وإذا كان الفلسطينيون على استعداد للتخلي عن حاجات وإيقاعات الحياة اليومية مرة في الأسبوع أو أكثر، عندئذ فإنهم كانوا يرفضون السيطرة الإسرائيلية على نشاطاتهم ويؤكدون تضامنهم مع قوى المقاومة. لقد كانت التضحية في الواقع بالنسبة للفلسطينيين أكبر مما كانت بالنسبة للإسرائيليين. لقد عطلت أيام الإضراب نمط حياتهم إلى حد كبير، وخفَّضت إنتاجيتهم، لا سيما مع الاقتصاد الذي يحتاج إلى كثير من العمالة والمعتمد بشكل كبير على دخل من العمال المهاجرين. لذا، لقد شدد الإضراب العام على استعداد الفلسطينيين لقبول الضائقة الاقتصادية والاضطراب الاجتماعي من أجل استعادة السيطرة على حياتهم.

كانت المعاملة السيئة للسجناء في كثير من الأحيان سبباً رئيساً وقوة حشد لإضرابات أثناء وقبل الانتفاضة. وكانت الإضرابات عن الطعام تُستخدَم غالباً من قِبل القيادة الموحدة، لا سيما من قِبل النساء اللواتي اعترضن في مكاتب الصليب الأحمر في القدس وبيت لحم وفي مدن أخرى. واستخدم السجناء كذلك الإضرابات عن الطعام في محاولة لتحسين الظروف في السجون. فالإضراب عن الطعام في معتقل أنصار 1 و 2 و3 (تحتوي على خمسة عشر ألف سجين فلسطيني من بين معسكرات الاعتقال الإسرائيلية الثلاثة) ضد ظروف الصحراء القاسية كان أحد أكثر الأحداث تأثيراً في

الانتفاضة. لم يكن مجرد تضامن واضح بين سجناء عبر خطوط حزبية، بل حشدت احتجاجات تعاطف في جميع أنحاء الأراضي المحتلة.

الاحتجاج والإقناع

كانت المسيرات والتظاهرات تُقام في كثير من الأحيان في أيام الإضراب. لم تكن أساليب لاتعاون اجتماعي بقدر ما كانت أساليب احتجاج (Sharp 1973, 2:152-68). استخدمت الانتفاضة كثيراً من تكتيكات الاحتجاج لم تكن مشمولة في فئات Sharp. وتضمنت القائمة الطويلة خطب علنية؛ رسائل معارضة ودعم؛ تصريحات صادرة عن منظمات ومؤسسات؛ شعارات، رسوم كاريكاتورية ورموز؛ أعلام وملصقات واتصالات معروضة؛ نشرات وكتيبات وكتب؛ صحف ومجلات وتسجيلات وإذاعة وتلفاز؛ وفود؛ تآخي؛ مونولوجات وطرائف فكاهية؛ أعمال مسرحية وموسيقية؛ غناء؛ مواكب جنازات؛ وفاء وتقدير في أماكن الدفن؛ حشود احتجاج ودعم؛ اجتماعات احتجاج؛ اجتماعات احتجاج مموَّهة؛ ندوات.

من بين جميع تكتيكات الاحتجاج، كانت المسيرات الأكثر شعبية. وكان للمسيرات غايات متنوعة. ففي بعض الأحيان كانت مواجهة مباشرة ومترافقة مع رشق حجارة. ولكن بالرغم من أن المسيرات كانت دائماً جاهزة للمواجهة، فإن كثيراً من المسيرات لم تتخذ المواجهة كهدف لها. وعلى الأغلب كانت المسيرات ببساطة تخلّد أحداثاً معينة: موت بطل قومي أو يوم الاستقلال الفلسطيني أو نكبة 1948 أو يوم الأرض أو استشهاد شخص من المجتمع المحلي. هذه المسيرات والمظاهرات رسخت وعززت الهوية الفلسطينية وأبرزت التضامن مع الانتفاضة. لقد كان هناك أوقات احتفال وحتى أوقات حرية لأنه عندما يقوم الفلسطينيون بمسيرة لمدة ساعتين مكونة من ستمئة شخص في قرية واحدة،[32] كانوا يسيطرون، بدلاً من الإسرائيليين، على القرية لتلك الفترة. إن هكذا أوقات من الحرية كان يمكن أن تمتد من ساعة إلى عدة

أسابيع ـ وكانت دائماً قليلة ـ ولكنها كانت لا تزال تأكيد قوي ولاعنيف للهوية والتضامن والسيطرة.

كانت المظاهرات وسائل هامة كذلك للحشد السياسي والاحتجاج، وكان للفلسطينيين خبرة طويلة وغنية في المظاهرات منذ بداية احتلال 1967. من ناحية أخرى، اضطلعت القيادة الموحدة خلال الانتفاضة بدور مباشر في تنظيم هذه الاحتجاجات. على سبيل المثال، البيان 8، الصادر في شباط/فبراير 1988، طلب من النساء والرجال المسنين بأن ينظموا مسيرة احتجاج إلى مقر الصليب الأحمر وإلى معسكرات الاعتقال في كل مدينة، وقرية ومخيم لاجئين، على الأقل مرة في الأسبوع بين الإثنين والخميس (Lockman and Beinin 1989, 337). وشجع البيان ذاته بأن تبدأ المسيرات من المساجد والكنائس أيام الجمع والآحاد، أيضاً.

اللاتعاون السياسي

تسبق أعمال اللاعنف الانتفاضة، على الأخص في الميدان أو اللاتعاون السياسي (Sharp 1973, 2:285-356).[33] يوضح الإجراء المعيق للاعتراف بحق إسرائيل بالسيطرة على الضفة الغربية وغزة استخداماً مطوّراً للاعنف. وقد رفض الفلسطينيون وعرب آخرون، أصلاً، الاعتراف بحق إسرائيل في الوجود، وحاولوا أن يتحدوا إسرائيل عسكرياً من خلال قوات مسلحة من دول عربية أخرى، وأنشطة حرب العصابات. بعد 1974، نمت الرغبة الفلسطينية تدريجياً في قبول وجود إسرائيل بتصريحات واضحة بشكل متزايد من جانب منظمة التحرير الفلسطينية. وقد خلقت الانتفاضة وضعاً اعترفت فيه منظمة التحرير الفلسطينية والفلسطينيون في الضفة الغربية وغزة بحق إسرائيل في الوجود (مقابل دولة فلسطينية في الأراضي المحتلة)، قلل من استخدام الكفاح المسلح، وشدد على اللاتعاون السياسي.[34] وتميّز التحوّل بانتقال من مقاومة عنيفة رسمية وخارجية نحو إسرائيل إلى لاتعاون لاعنفي فعلي وداخلي في الضفة الغربية وغزة.

وخلال السنوات الأولى من الاحتلال، تقبَّل كثير من الفلسطينيين حكم إسرائيل الفعلي على الأراضي بالتعاون مع الإدارة المدنية. وقبل كثير من الفلسطينيين التوظف في البيروقراطية التي تدير الاحتلال. بلغ بحث الإسرائيليين عن التعاون أوجه في انتخابهم المُنظَّم لرؤساء البلديات في مدن وقرى الأراضي المحتلة 1976. من ناحية أخرى، أنتج الانتخاب لاتعاوناً سياسياً بدلاً من سيطرة إسرائيلية أكبر. وفاز المرشحون المدعومون من منظمة التحرير الفلسطينية بمعظم المقاعد وطالبوا ببرنامج عمل سياسي للمقاومة والسيطرة المحلية. واستجاب الإسرائيليون بنفي أو طرد رؤساء البلديات، واستبدالهم بموظفيهم الذين اختاروهم وبإيجاد روابط القرى (مجالس بلدية اقترحت قيادة مؤيدة لإسرائيل مكان مسؤولين مؤيدين لمنظمة التحرير الفلسطينية). واتسم العقد 1978 ـ 1988 بمعارضة متزايدة بين الفلسطينيين للتعاون مع الإدارة المدنية. إذن، طلبت القيادة الموحدة أثناء الانتفاضة بأن ينسحب جميع الفلسطينيين من روابط القرى وأن يستقيلوا من مناصبهم في الإدارة المدنية، لا سيما في دائرتي الضريبة والإسكان. وتم إنجاز هذا الانفصال الفلسطيني عن المحتلين إلى حد كبير بمساعدة الضغط الاجتماعي والنشاطات اللاعنفية الموجهة نحو روابط القرى، واستخدام التهديدات والإكراه. واشتمل اللاتعاون السياسي مدى واسعاً من أعمال الاحتجاج اللاعنفي، حيث رفض الفلسطينيون الاعتراف بشرعية القوانين والأنظمة التي حكمت إسرائيل بها الأراضي. ولم يرفض الشعب فقط دفع الضرائب على سياراتهم؛ بل استمروا في قيادتها تحدياً للقانون. ولم يغلقوا متاجرهم فقط؛ بل فتحوها تحدياً للأوامر العسكرية. ولم يقبلوا إغلاق إسرائيل للمدارس؛ بل حاولوا الاستمرار في التعليم بعيداً عن المدارس. وفي حين أنهم قبلوا أحياناً منع التجول المفروض من إسرائيل، فقد كانوا عادة يخرقونه بشكل سري وأحياناً كانوا يتحدونه علناً. هذا الانتقال من العنف إلى اللاعنف في المجال السياسي، بدلاً من أن يخفض من المقاومة للسيطرة الإسرائيلية، صعدها وجعلها أكثر فعالية.

التعبير الرمزي للمقاومة اللاعنفية

إن اللاتعاون الاقتصادي والاجتماعي والسياسي هي أمثلة كلاسيكية للمقاومة اللاعنفية. وتشير مركزيتها بالنسبة للانتفاضة على أن اللاعنف لعب دوراً حاسماً. ولكن لفهم المجال الكلي للاعنف، نحتاج إلى الأخذ بالاعتبار أشكالاً معروفة بقدر أقل كذلك. إن العنصر الرمزي قد يكون هاماً في حركة مقاومة تعتمد على اللاعنف أكثر مما هو في ثورة عنيفة (Sharp 1973, 2:135- 45). وبالرغم من أن Sharp ينزل العمل الرمزي إلى فئة ثانوية من الاحتجاج والإقناع، فقد لعب ذلك الدور الأساسي في الانتفاضة بحيث أنه يسمح ببحث منفصل.

شملت أشكال الاحتجاج الرمزي في الانتفاضة عرض للأعلام والألوان الرمزية، وارتداء الرموز، وصلاة وعبادة وتوزيع أشياء رمزية وتدمير ممتلكات الشخص الخاصة، وعرض لصور شخصية والطلاء كاحتجاج وشعارات وأسماء وأصوات رمزية وإيماءات بذيئة. وكانت الانتفاضة زاخرة بالرموز: شجر الزيتون والأعلام والألوان والصور والملصقات والكتابة والرسم على الجدران والأسماء. كانت الرموز موجودة في كل مكان. وكان نشاط الشبان الأساسي هو الكتابة والرسم على كل جدار متوفر (أعلام فلسطينية وصور مطبوعة على ستنسيل وشعارات). وكان الإسرائيليون بانتظام يجرون الفلسطينيين من بيوتهم ويأمرونهم بتغطية الرسوم والكتابات بالدهان ـ فقط لتعود بالظهور في اليوم التالي. كانت الكتابة والرسم على الجدران شكل آخر من الاتصال والحوار والنقاش بالنسبة لمختلف الفصائل والمنظمات المشاركة في الانتفاضة. كما عملت كذلك كشكل من الاتصال المباشر مع القيادة الموحدة عندما تتم الدعوة إلى نشاطات مُلحّة، لا سيما إذا تم إغلاق الصحف من قِبل الجيش.

كان يُعتبَر رفع العلم الفلسطيني أو ارتداء ألوان فلسطينية جرائم يُعاقب عليها بالسجن، ومع ذلك كانت كل مسيرة احتجاج زاخرة بالأعلام، وكان يتم تزيين القرى

بحبال من الأعلام متى كان ذلك ممكناً، وكانت النساء ينشغلن في صنع ما يكفي من الأعلام لكل مناسبة. ومع ذلك، كان هذا الاستخدام للألوان الفلسطينية كاحتجاج أكثر مواربة. فحيث أن ارتداء الأحمر والأسود والأبيض والأخضر كان يُعتبَر جريمة يُعاقب عليها، فقد ارتدى الناس بدائل. ففي الخليل تم تزيين الملابس بأشكال معينة حمراء وزرقاء وصفراء وخضراء. وكان التصميم رائجاً بشكل خاص على سترات الشبان وبيجامات الأطفال. وفي القدس، بسبب أن هذا العرض المفتوح للألوان كان يمكن أن يؤدي إلى تحرش أو اعتقال، فقد ارتدى الشبان أساور ملونة بتلك الألوان تحت أكمام قمصانهم. هذا الاستخدام للألوان كان هادئاً وغير مباشر ومستقل، ونوع من النشاط الذي لم يكن يُعتبَر عادة على أنه مقاومة ذات شأن، ولكن بالنسبة للذين يرتدونها كان نشاط تحدٍ يشير إلى تفانيهم في سبيل القضية ويضعهم في خطر كبير من جانب السلطات.

لقد كان عدم استخدام الأسلحة النارية رمزاً آخر للمقاومة اللاعنفية. في وقت مبكر من الانتفاضة، تم إجبار الزعيم المحلي لرابطة قرية تحت رعاية إسرائيلية على الاستقالة من قِبل زملائه القرويين. وعندما سلَّم الأسلحة التي زودته بها إسرائيل واستخدمها للحفاظ على السيطرة، عطّلها القرويون وتركوها للإسرائيليين ليجمعوها. في قرية بيتا، عندما بدأ مستوطن إسرائيلي بإطلاق النار على حشد من الفلسطينيين (ونجح في إصابة متجول إسرائيلي كان من المفترض أنه كان يحميه)، انتزع القرويون البندقية منه وعطلوها بدلاً من استخدامها (Collins 1988; جونثان كتّاب 1988b).[35] وفي حين أن هذه الحوادث كانت محدودة وكان هناك كثير من الحالات تم فيها الاحتفاظ بسلاح انتُزع من جندي واستخدامه، فقد كان أحد السلوكيات التي ترمز بقوة إلى اللاعنف، حتى في أشد حالات التوتر في الانتفاضة، هو تعطيل الأسلحة.

تطور المؤسسات البديلة من خلال لجان شعبية

من بين جميع أشكال المقاومة اللاعنفية في الانتفاضة، كان الأهم هو تطور المؤسسات البديلة. وفي حين أن Sharp يعرّف هذا النوع من النشاط، فإنه يعامله على أنه فئة فرعية من تدخل لاعنفي (2:357- 445, Sharp 1973).[36] ولكن تعريف Scott للمقاومة (1985 , 290) يُظهر من جديد أهمية هذه التكتيكات. فهي لم تكن تتضمن مواجهة مباشرة مع السلطات، ولكنها كانت تركّز على زيادة السيطرة التي يتمتع بها الفلسطينيون على حياتهم. وكانت صُلب الانتفاضة. وقد جمعت عناصر مقاومة اقتصادية واجتماعية وسياسية ورمزية. لم تكن الانتفاضة مجرد معارضة للسيطرة الإسرائيلية أو رفض لحق إسرائيل في السيطرة. لقد كانت خلق لبديل لتلك السيطرة. لقد كان لدى القيادة الموحدة رؤية شاملة لجميع الأنظمة البديلة. لقد تصوّروا جهاز صنع القرار لكل موقع تم منحه سلطة في لجان شعبية قُسِّمت إلى أجزاء لتغطي الحاجات اليومية للشعب: الإسعاف الطبي وتوزيع الغذاء وقوى الإضراب والزراعة والتجار والسلامة العامة والتعليم والمعلومات والتضامن مع أسر الشهداء والأسرى. عندما تم دمج هذه اللجان الشعبية مع لجان قطاعية (نساء، طلاب، عمال، معلمين) وتم تمثيلها من قِبل فصائل مختلفة في منظمة التحرير الفلسطينية، فقد كان للمجتمع الفلسطيني جهاز صنع قرار بديل ذو قاعدة واسعة وقدَّم صوتاً لسلسلة من الدوائر الانتخابية. لذا، فقد طوَّرت الانتفاضة هيكلاً أتاح للفلسطينيين تجاوز السلطات الإسرائيلية والسلطة الهرمية التقليدية للمجتمع الفلسطيني (التي فرض الإسرائيليون كثير من مكوناتها). وكانت اللجان الشعبية المحلية انعكاس رئيس للتعاون والتضامن بين فصائل في المجتمع الفلسطيني. فقد عملت على جميع المستويات وكانت مُستهدَفة بالذات من قِبل السلطات الإسرائيلية لفاعليتها وقوتها في تنظيم المجتمع. لقد كان عملها انعكاس هام للجهود اللاعنفية للحفاظ على الحشد المتواصل للمجتمعات المحلية.

ولكن إيجاد شبكة صنع قرار كان البداية فقط. لقد كانت تلك الشبكة مسؤولة عن تطوير وإدارة محاولات لإيجاد مؤسسات بديلة للصحة والتعليم والاقتصاد والقضاء والزراعة. على سبيل المثال، عندما كان الإسرائيليون يغلقون المدارس في الضفة الغربية، حاولت لجان تعليمية أن تدير تعليماً شعبياً من خلال المجلس الفلسطيني للتعليم العالي، وهو منظمة أنشئت في 1990 وعلى علاقة وثيقة مع القيادة الموحدة ومنظمة التحرير الفلسطينية. وفي بيان 6، الصادر في شباط/فبراير 1988، دعت القيادة الموحدة المعلمين إلى تنظيم تعليم منزلي لتعويض إغلاق المدارس. ودعت القيادة الموحدة "لعملية تعليمية على أساس وطني" (333, Lockman and Beinin 1989). وشهد طالب فلسطيني أنه قضى "ثلاث سنوات يحضر دروساً في بيوت طلبة، حيث كان يتم عقد كل جلسة في منزل مختلف لتجنب الاعتقال العسكري" (سلامه 1994, 27). وفي حين أن هذه المحاولة كانت ناجحة في البداية على جميع المستويات الدراسية، فإن الإجراءات الإسرائيلية الصارمة على المدارس البديلة جعلت التعليم الشعبي في الصفوف الابتدائية والثانوية متقطع والتعليم الجامعي صعب. ولكن في ذلك الوقت، نجحت الانتفاضة في تحويل التركيز في المدارس الحكومية بعيداً عن المناهج الأردنية المُراقَبَة بشدة إلى تعليم أكثر صلة وشعبية وعملي المنحى.[37]

وبسبب السيطرة الإسرائيلية على المستشفيات الحكومية،[38] كان الفلسطينيون ممتنعين عن استخدامها وبدأوا بإيجاد نظامهم الطبي متعدد المستويات حتى قبل الانتفاضة. وكان المستوى الأول يتكون من مستشفيات تقليدية تُبنى وتُدار من قِبل مؤسسات خيرية. وفي حين أن العديد من المستشفيات، مثل المقاصد في القدس، كانت تعمل لعدة سنوات، فقد رأى الفلسطينيون حاجة لبناء نظام مستشفيات بديل متكامل أكثر. وتم إنشاء المستوى الثاني بناءاً على ذلك: عيادات قروية كانت تقدِّم مساعدات طوارئ أساسية ورعاية صحية وقائية. وكان المستوى الثالث يتشكل من لجان طبية شعبية قدَّمت عيادات صحة متنقلة للقرى التي لم تكن قادرة على توفير عياداتهم

الخاصة، وانشغلوا في ثقافة صحية أساسية وفي التدريب. عندما بدأت الانتفاضة اتسع عمل اللجان الشعبية ليقدّم مساعدات طوارئ للجرحى الفلسطينيين. تم تشجيع دور اللجان وتقويته من قِبل القيادة الموحدة ببيان جاء فيه: "إلى قطاعات الأطباء والخدمات الصحية؛ إننا ندعوكم لأن تكونوا دائماً على أهبة الاستعداد ولأن تنضموا فوراً إلى اللجان الطبية التي تنظم حملات مساعدة طبية للمخيمات والمناطق الواقعة تحت الحصار" (332, Lockman and Beinin 1989). واستدعى الأمر بالانتفاضة الأخذ بمستوى رابع: لجان طبية للأحياء يمكن أن تعمل مع المستشفيات واللجان الطبية الشعبية لتدريب الناس على تقديم الإسعافات الأولية (الطارئة) للجرحى في الانتفاضة. لذا، لم يتجه المجتمع الفلسطيني فقط نحو إنشاء نظام مستشفيات منفصل، بل كذلك نحو نموذج بديل لرعاية طبية ذات قاعدة واسعة ومُسيطَر عليها شعبياً دمجت ومكّنت غير المختصين.

ربما أن أصعب مهمة واجهت الانتفاضة كانت إنشاء اقتصاد بديل. في الواقع أنه بسبب نقص النمو الاقتصادي والسيطرة الإسرائيلية على الواردات والصادرات وترخيص صناعات جديدة، فقد كانت المهمة مستحيلة. لذا، فقد قرر الفلسطينيون زيادة اكتفائهم الذاتي الاقتصادي بتشجيع منتجاتهم الخاصة، وتطوير زراعة وصناعة وطنيتين، وممارسة التقشف. وأظهرت تكتيكات القيادة الموحدة مرونة الانتفاضة ومذهبها العملي. فحيث أن المقاطعة المطلقة للبضائع الإسرائيلية كان مستحيلاً، فقد دعوا الشعب إلى شراء البضائع الفلسطينية حيثما كان ذلك ممكناً، في ظل توجيه من اللجان المحلية. على سبيل المثال، دعت القيادة الموحدة إلى شراء السجائر الفلسطينية بدلاً من الماركات الأمريكية والإسرائيلية المُفضَّلة أكثر. وحيث أنه كان يتم فرض ضرائب على السجائر الفلسطينية من قِبل إسرائيل، فحتى شرائها كان تسوية تناقض مقاومة الضريبة. ولكن الوظائف والنقود التي وفرتها صناعة السجائر للاقتصاد، والاعتراف بأن الفلسطينيين كانوا سيدخنون مهما كانت الظروف، وبالتالي تقرير اتخاذ خطوات صغيرة ومن الممكن تحقيقها رجح على أي ميول مثالية نحو مقاطعة كلية.

كان الاكتفاء الذاتي الزراعي هدفاً متطوراً بشكل أكثر اكتمالاً. بعد أن احتلت إسرائيل الضفة الغربية وغزة 1967، بدأ الشبان بالبحث عن عمل بأجر في إسرائيل. لذا فقد بدأت الزراعة الفلسطينية بالتدهور بحدة. ومع الانتفاضة تم عكس هذا التدهور، على الأقل مؤقتاً. فقد تم تشجيع اللجان الزراعية والإشادة بها في بيان، 6 (14 نيسان/أبريل، 1988)، والذي جاء فيه: "إننا نقدِّر دور شعبنا ولجاننا الزراعية والشعبية ولجان القطاع، لاستجابتهم للدعوة في المشاركة في الزراعة المنزلية وزراعة قطع الأراضي من خلال جمعيات تعاونية زراعية. إننا ندعو جميع لجاننا وشعبنا إلى توسيع ودعم الزراعة والجمعيات التعاونية إلى أن تشمل جميع المناطق في أرضنا الحبيبة" (348, Lockman and Beinin 1989).

هذه الجمعيات التعاونية، التي كانت ناجحة جداً في القرى حول نابلس وبيت لحم، سمحت بتوزيع وبيع أفضل للمواد الغذائية المُنتَجة محلياً. قامت العائلات في القرى بزراعة مزيد من الخضروات وأشجار الزيتون واللوز، وقاموا بتربية الدواجن والمواشي. وفي المدن والبلديات، قامت اللجان بتعليم الفلسطينيين تقنيات متنوعة لزراعة الحدائق المنزلية وتربية الدجاج على قطع أرض صغيرة في المدن.

كان يمكن أن يكون لهذه المحاولة لإنشاء اكتفاء زراعي ذاتي تأثيرات بعيدة المدى على المجتمع الفلسطيني. كانت تقتضي بأن لا يغيّر الفلسطينيون نظامهم الغذائي فقط، بل كذلك مواقفهم تجاه الطعام؛ كانت تستلزم تغييراً في أنماط العمل لدمج العمل "العادي" (عمل مأجور ومهني، إلخ.) مع إنتاج الغذاء الذي يحتاج إلى عمل مكثف وعدد كبير من العمال؛ وكانت تميل إلى تقوية الروابط مع الأرض والعائلة والمجتمع.[39] وتم منح نشطاء السلام الإسرائيليين الذين زاروا القرى الفلسطينية جولات لإطلاعهم على الإنجازات الزراعية في كل موقع. كما تحدى تطور زراعة بديلة قيم الهرمية التقليدية المرتبطة بملكية الأرض والإنتاج في المجتمع الفلسطيني عن طريق إنشاء جهاز صنع قرار جديد، ولجنة شعبية زراعية والتأكيد على الزراعة التعاونية

والتشارك في الموارد. واعترف الإسرائيليون بخطورة التحدي الزراعي عن طريق حظر اللجان الزراعية واعتقال وسجن القادة.

بدأ إنشاء نظام بديل للعدالة في فترة ما قبل الانتفاضة، ولكنه تسارع عندما بدأت الانتفاضة. فقد قاطع المحامون من حين لآخر المحاكم الإسرائيلية المدنية والعسكرية بسبب عدم جدوى الدفاع عن الفلسطينيين ضد التهم، والشرعية التي كانت تضفيها تلك المشاركة في العملية القضائية على الاحتلال. وبالرغم من أن محامي الحقوق المدنية الإسرائيليين استمروا في معالجة تظلمات لصالح الفلسطينيين، فإن كثير من الفلسطينيين رفضوا أن يكون لهم محام أو أن يستأنفوا أحكام الإدانة التي تم تسليمها إلى المحكمة. ولكن حتى بداية الانتفاضة، أدارت إسرائيل بنجاح تنفيذ القانون في الأراضي المحتلة بواسطة شرطة فلسطينية. من ناحية أخرى، في الأشهر الأولى من الانتفاضة دعت القيادة الموحدة إلى استقالة جميع أفراد الشرطة الفلسطينيين. وأدت استقالات فورية عديدة، تبعها ضغط اجتماعي أرغم على المزيد، إلى إلغاء اعتبارهم كقوة فاعلة. أدى هذا الغياب إلى لاتعاون كلي تقريباً مع نظام القضاء الإسرائيلي. واضطلعت اللجان الشعبية، في عدة مناطق، بمهام المحكمة المدنية والجنائية. ودعت القيادة الموحدة إلى تسوية النزاعات داخل العائلات إن كان ذلك ممكناً بأي حال. إذا لم تتمكن العائلات من حل نزاعات ما، عندئذ كانت تقوم لجنة محلية بالتحكيم للفصل في النزاع. وكان المجرمون، عند اكتشافهم، يواجَهون بجريمتهم ويمنحون الفرصة للتوبة والإصلاح. إذا رفضوا أو استمروا بنشاطهم الإجرامي، عندئذ كان يتم معاقبتهم من قِبل لجان محلية.[40] كان العقاب في بعض الأحيان غير عنيف، مثل النبذ الاجتماعي؛ وفي أحيان أخرى كان يشتمل على ضرب أو حتى القتل.[41]

إن إنشاء بُنى اجتماعية واقتصادية بديلة قلما يُعرف بوصفه مقاومة لاعنفية. ومع ذلك، فإنها هامة جداً بالنسبة لاستراتيجية لاعنفية تسعى إلى تغيير ثوري، مثل حركة غاندي للاستقلال أو الانتفاضة.[42] بالنسبة لبعض المراقبين والنشطاء، فإن قدرة

الفلسطينيين على الاستمرار في الانتفاضة يعتمد على الإنشاء الناجح لهذه البُنى البديلة باعتبارها أنظمة داعمة لنشاط المواجهة (نسيبة 1988؛ صايغ 1989؛ أبو النمر 1989؛ الخالدي 1988 , 513). علاوة على ذلك فإن هذه البُنى كانت تشير إلى عمق ومدى البديل اللاعنفي في المقاومة الفلسطينية. ولأنها كانت محوراً للتعبير الإيجابي والخلاق للقوة، فقد وفرت منفذاً للغضب والإحباط الناجمين عن أرقام الإصابات المتزايدة باستمرار والنقص المستمر للتحرك نحو تسوية النزاعات الإسرائيلي ـ الفلسطيني. لذا، فإنهم لم يطيلوا فقط بقاء الانتفاضة بطرق عملية، بل وفروا دعماً نفسياً لاستمرار وتوسيع جوانبها اللاعنفية.

تغييرات في الموقف

ولكن التكتيكات اللاعنفية لا تجعل بالضرورة حركة ما لاعنفية. عندما تكون الحركة مزيج من العنف واللاعنف، فإن التوازن والتفاعل بينهما يكون بالغ الأهمية، كما تكون المواقف التي تفضي إلى اللاعنف أو تكون دالة عليه. إذا كانت هذه المواقف موجودة، فإنها تدل على أساس للمقاومة اللاعنفية التي تمتد إلى أكثر من مجرد ضرورة تكتيكية. وفي حين أن الانتفاضة عكست غضباً جامحاً واستياءاً تجاه الإسرائيليين وآخرين ساعدوا في الاحتلال، فقد أظهرت كذلك مواقف متسقة مع اللاعنف، وحتى أساسية له.

إن الاستعداد لتحمل معاناة أكثر مما يتحمل خصمك بدون الانتقام بالمثل كان سمة أساسية للانتفاضة. وفي حين أن ذلك كان عادة يُعامل باعتباره تكتيكاً يستوجبه عدم التوازن في القوة، فإنه كان ينطوي على أكثر بكثير من ذلك. والأشخاص الذين شاركوا في مقاومة لاعنفية يدركون بأن ذلك يقتضي أكثر من مجرد قوة إرادة للإحجام عن الانتقام؛ ويتم الحفاظ على ضبط النفس عن طريق مواقف معينة تجاه الأعداء وتجاه قضية المُقاوِم الخاصة. والحفاظ على ضبط النفس على مدى فترة طويلة من الانتفاضة

يشير إلى وجود أكثر من ضرورة وقوة إرادة. إحدى السمات البالغة الأهمية هي الموقف الذي يتخذه المقاومون تجاه عدوهم. وبالرغم من أنه يستند إلى مقابلات محدودة، فإن الإعراب المتكرر عن افتقارهم للكراهية للإسرائيليين كان لافتاً.[43] تم الإعراب عن رفض الكراهية بعدة طرق: "إننا لا نكره الإسرائيليين؛ إننا ببساطة نريد أرضنا"؛ أو "إننا نرفض أن نكرههم؛ إن ذلك يسرق منا إنسانيتنا؛ لن نصبح مثلهم"؛ أو "في جنازة ابن أخي [الذي قتله الجنود]، كان هناك جندي يبكي؛ ولهذا السبب نحن لا نكرههم." هذه الأقوال الموجزة وحدها تبين مجموعة منوعة من الأسباب لهذا الموقف: المنفعة السياسية والمصلحة الشخصية والمبدأ الأخلاقي وإدراك العاطفة عند العدو. إن رفض الكراهية ينقل إلى مواقف أكثر إيجابية كذلك: كان الفلسطينيون يتحدثون باستمرار عن الإسرائيليين بوصفهم أعداء يستحقون الاحترام أكثر من كونهم آخرين مجردين من الإنسانية.[44] هذه المواقف هي عناصر هامة للمقاومة اللاعنفية ولكنها ليست كافية. إنها تضع المقاومين على الطريق إلى اللاعنف بكبح العنف، وتشجيع العمل الإيجابي تجاه العدو الغاشم، وتعزيز إمكانيات التفاوض والتسوية. إذا أدرك العدو هذه المواقف عند الشعب المضطهد، فإن الإحساس بالتهديد يقلّ، والرغبة في حل النزاعات تزداد.

وقد ساعدت الانتفاضة كذلك الفلسطينيين للخروج من عقلية محصلة الصفر (خاسر ـ رابح) التي كانوا يعتبرون فيها أي مكسب للعدو على أنه خسارة. وقد وصلوا إلى إدراك بأن الطرفين يمكن أن يكسبا من اعتراف بحق إسرائيل في الوجود مقابل الاستقلال. إن المثالية الغاندية في *satyagraha* (استخدام القوة، المولودة من الحقيقة والحب أو اللاعنف، لتحقيق تغيير اجتماعي وسياسي)، أحد الطرفين يدرك أن لدى طرفي النزاعات حق جزئي. وينطوي الكفاح على التشبث بالحقيقة من وجهة نظر المرء الخاصة، مع نبذ الخطأ وقبول الحقيقة من وجهة نظر العدو، والتوصل إلى حل يعود بالنفع على الطرفين. قلة من الفلسطينيين قبلوا هذه العملية المثالية. فهم لم يجدوا حقاً في الوجود الإسرائيلي، ولكنهم اعترفوا به كأمر واقع والحاجة إلى التكيف مع هذا الأمر

الواقع. وفي حين أن هذه التسوية لم تحقق النصر على الاستياء الذي يسعى إليه البحث الغاندي عن الحقيقة (Juergensmeyer 1986, 3-66)، فقد حقق الفلسطينيون مقياساً للسلام مع أنفسهم ورغبة في أن يعيشوا بسلام مع أعدائهم في قبول ما اعتبروه بأنه أقل من حل عادل. لم يكن هذا تنازلاً بسيطاً. لقد أدرك الحاجة إلى التنازل عن ما يزيد عن نصف الأرض التي كانوا يعتبرونها أرضهم إلى عدوهم، واعتبار ذلك الحل على أنه يعود بالنفع على الطرفين، وقبول كسب عدوهم على حسابهم. هذا الاستعداد لاعتبار حل للنزاع على أنه حالة كسب ـ كسب هو موقف أساسي ثانٍ للاعنف (Fisher and Ury 1981). لقد قلل الحاجة إلى اللجوء إلى العنف بتخفيض التهديد الموجه للعدو وتوفير أساس لحل لاعنفي للنزاع.

إن استعداد الفلسطينيين للتعاون مع جماعات السلام الإسرائيلية وقبول مساعدتهم نشأ من هذه المواقف وتقدم بهم خطوة إلى الأمام. كان التعاون والاحترام اللذين أظهرهما الفلسطينيون لجماعات السلام الإسرائيلية دلالة ملموسة بأنهم لم يكونوا يرونهم كخصوم يتميزون بوحدة متراصة. أشار التعاون إلى أن الفلسطينيين أدركوا وجود مصالح متبادلة بين الطرفين، ذلك التبادل الذي تمكن من تجاوز حواجز الاستياء والتنافر التي أوجدها الاحتلال.[45]

في حين لم تكن جميع المواقف في الانتفاضة متسقة مع اللاعنف، فإن المكونات الأساسية كانت موجودة: قبول المعاناة وعدم وجود الكراهية، واحترام استقامة العدو، وتجنب التجريد من الإنسانية ورفض اللعبة السياسية المبنية على مبدأ محصلة الصفر، وقبول الاتصال والتعاون مع الخصم. وفي حين أن بعض هذه المكونات، مثل تجاوز لعبة محصلة الصفر، كانت مواقفاً عرَّفت الانتفاضة، فإن مكونات أخرى كان متمسك بها بشمولية أقل. ومع ذلك، فإن هذه المواقف كانت تشكل أساس أعمال وأهداف الانتفاضة وجعلت من تكتيكاتيها اللاعنفية أكثر من مجرد تكتيكات. لقد كانت جزئياً إعراباً عن كيف كان الفلسطينيون ينظرون إلى طبيعة كفاحهم.

الثقافة والدين في الانتفاضة

لقد كانت الانتفاضة الفلسطينية بشكل أولي نضالاً من أجل الهوية الوطنية. واشتملت قيادتها على مسلمين ومسيحيين، متدينين وغير متدينين. كان القادة مدفوعين برغبة في إنهاء الاحتلال الإسرائيلي. وتجنبت القيادة الموحدة عن قصد الانتماء الديني والمصطلحات الدينية واستخدمت خطاباً وطنياً لتوحيد المجتمع بكامله تحت قيادتها. لذا، فقد كانت الانتفاضة حركة مدفوعة بحافز وطني قلل فيها قادتها العلمانيون من شأن الانتماءات الدينية ، وحتى تم تحييدها جانباً.

وبالرغم من ذلك، من المستحيل مناقشة أن هؤلاء القادة وأتباعهم كان بإمكانهم تجنب أو عزل تأثير الثقافة العربية والإسلامية في لغتهم وقيمهم وأعمالهم. ويوجد على الأقل سبيلين ساعدت فيهما القيم الثقافية والدينية في حملات لاعنفية أو كانت ملائمة لها. أولاً، بعض المعايير الثقافية والقيم والرموز كانت منتشرة في دعوات القيادة الموحدة وفي الدعوة إلى تنفيذ هذه المبادرات اللاعنفية. إن المبرر السياسي غير كافٍ لانخراط المجتمعات المحلية في هذه النشاطات. وكان لا بد من إيجاد مبررات ثقافية واجتماعية ودينية.

في الواقع أن مبارك عوض، قائد فلسطيني لحملات لاعنفية جرت قبل وأثناء الانتفاضة، قال بأنه خلال عمله في فلسطين، قام مركزه (مركز دراسات اللاعنف) في القدس بترجمة كتاب عن حياة عبد الغفار خان (القائد المسلم من باشتون الذي قاد حركة إسلامية لاعنفية خلال الثلاثينيات من القرن العشرين ضد الاستعمار البريطاني) إلى العربية. "لقد اعتدنا أن نوزع الكتاب مجاناً في القرى الفلسطينية لتجنيد الشعب ولتوضيح أن مفهوم اللاعنف ليس غريباً على الإسلام."[46] هذا القول يوضح محاولة من جانب الناشطين الفلسطينيين لربط قيم دينية إسلامية بشكل مباشر بأعمال الانتفاضة اللاعنفية المختلفة. ثانياً، إن الجماهير الشعبية التي نفذت

أعمالاً لاعنفية استعانت بقيمها ومعاييرها ومعتقداتها في شرح وتطبيق هذه التكتيكات.

وبالرغم من ذلك، فإن هذه المناقشة ليست محاولة لإثبات أن الانتفاضة كانت حركة إسلامية لاعنفية مقصودة ومباشرة، ولا أن استراتيجياتها اللاعنفية كانت مصممة بشكل يتماشى مع قيم إسلامية. هذا الوصف لا يمكن أن يكون صحيحاً بسبب بنية قيادة الانتفاضة الوطنية والمنتمية لعدة طوائف. إن هدف هذه المناقشة، إلى حد ما، هو تحديد السمات في المجتمع الفلسطيني التي سمحت بنشوء وتطبيق الحركة اللاعنفية، ولمناقشة صلة هذه السمات بالقيم والمعايير والمعتقدات العربية والإسلامية.

يمكن استكشاف أهمية دور الدين في الانتفاضة من خلال تأثير المنظمات الإسلامية، ودور الإسلام بين عدد سكان أوسع، واستجابة القيادة. كان يمكن أن يستمر هذا بإحساس تقليدي لتعريف الدين على أنه مجموعة من المعتقدات والرموز والشعائر والمواقف تجاه حقيقة إلهية وتأثيرها على الواقع الإنساني. ولكن التحقيق النهائي يتجاوز ذلك الحقل ويتناول وظيفة الدين كمنشيء ومعزز للبُنى الاجتماعية وأنماط التفاعل الإنساني. وحيث أن الإسلام يعتبر نفسه ديناً يشمل جميع مناطق الوجود البشري، ويسعى إلى إنشاء سياق اجتماعي ومجموعة من العلاقات الإنسانية، هذا التعريف الأشمل سيقود التحقيق. ولكي نكون أكثر تحديداً، فإن الانتفاضة حدثت في مجتمع "إسلامي" "Islamicate"؛ هذا يعني مجتمع "يُعرف فيه المسلمون وعقيدتهم بأنهم كانوا السائدين والمهيمنين اجتماعياً" و "كان غير المسلمين يشكلون فيه دائماً عنصراً مكملاً، حتى وإن كان ثانوياً" (Hodgson 1974, 57-60). إن مجموعة العلاقات الاجتماعية وأشكال الثقافة في مجتمع إسلامي تكون متأثرة بالإسلام، أكان للبعد الديني للإسلام بشكل خاص تأثير مباشر أم لا. لذا، حتى الـ 15 إلى الـ 20 في المئة من الفلسطينيين غير المسلمين هم جزء من هذا المجتمع الإسلامي مغروس في روابطه الاجتماعية والثقافية. سنحتاج إلى دراسة ما هو أثر ذلك على العنف واللاعنف في الانتفاضة.

حماس والجهاد الإسلامي

نتيجة للثورة الإيرانية وظهور حزب الله وجماعات إسلامية مناضلة أخرى في لبنان، ركز الباحثون ووسائل الإعلام، عند تناول أثر الإسلام على الأوضاع السياسية، على الحركات التي يصفونها بأنها أصولية أو إحيائية للدين أو إسلاموية. لذا، عندما كانت تتم مناقشة دور الإسلام في الانتفاضة، سواء بإشارة مقتضبة أو بمعالجة مطوّلة، فإن الانتباه يتجه إلى مجموعتين مناضلتين قياديتين: الجهاد الإسلامي؛ وحماس، كلمة مكونة من أوائل الكلمات حركة المقاومة الإسلامية (انظر بشكل خاص الغزالي 1987؛ شديد 1988؛ Taraki 1989؛ Wright 1988). في حين أن الانتباه مبرر تماماً (وهناك حاجة للمزيد)، فإن قصر المناقشات على هاتين الحركتين يحجب الدور الأكبر الذي لعبه الإسلام في الانتفاضة. هذا التركيز الضيق يؤثر بشكل خاص على كيف نرى علاقة الإسلام بالجوانب العنيفة واللاعنفية للانتفاضة. وفي حين أن معالجة كاملة لهذا الموضوع هي أمر خارج نطاق هذه الدراسة، فإن وصف بعض الطرق التي عمل بها الإسلام في الانتفاضة قد تعزز المناقشة حول اللاعنف وتثير قضايا لاعتبارات مستقبلية.

وحيث أن حماس والجهاد الإسلامي هما المنظمتان الإسلاميتان اللتان شاركتا مباشرة في الانتفاضة، فإننا سنبدأ بدراسة دورهما فيما يتعلق بالعنف واللاعنف. ولكن حيث أن أتباع هاتين الجماعتين الملتزمين كانوا يقدَّرون بأقل من 10 في المئة من عدد السكان الفلسطينيين، فإن التركيز عليهم وحدهم سيغفل وظيفة الإسلام في حياة معظم الفلسطينيين. إن دراسة د. محمد شديد للمواقف الدينية الفلسطينية تخلص إلى أن 49 بالمئة "متدينون جداً" و20 في المئة أخرى "متدينة باعتدال" (1988, 662–64 , 681– 82).[47] وفي حين أن شديد يخلص إلى أن هؤلاء الـ 70 في المئة من الفلسطينيين المسلمين سريعي التأثر برسالة الحركات الإسلامية، فإننا نحتاج كذلك إلى

عكس السؤال. إذا كان كثير من الفلسطينيين المتدينين غير منخرطين في حماس أو في الجهاد الإسلامي، إذن ما الدور الذي يلعبه الإسلام بالنسبة لهم عندما عملوا في الانتفاضة؟ كيف، وإلى أي مدى، استجابت قيادة الانتفاضة للأبعاد الدينية للمجتمع الفلسطيني في قولها وعملها؟ إن التأثيرات الاجتماعية الأوسع للإسلام تحتاج كذلك إلى دراسة. إن الثقافة الفلسطينية مغروسة في بيئة إسلامية وتنشأ منها. كيف يؤثر ذلك في العنف واللاعنف في الانتفاضة؟ ما هي القيم الدينية والثقافية التي تم التعبير عنها في الاستراتيجيات والأعمال اللاعنفية للانتفاضة؟

إذا كان لا بد أن نحكم على مساهمة الإسلام بالانتفاضة فقط عن طريق الدور الذي لعبته حماس والجهاد الإسلامي، عندئذ ينبغي أن نستنتج بأن الإسلام ساهم بتصعيد العنف. كانت حركة الجهاد الإسلامي تعتبَر بأنها أساسية لبداية الانتفاضة. وقد أثارت عدة أعمال قامت بها تلك الجماعة في قطاع غزة ـ أعمال نتجت عن موت كثير من الإسرائيليين والفلسطينيين بين تشرين الأول/أكتوبر وكانون الأول/ديسمبر 1987 ـ عنفاً إسرائيلياً، ومظاهرات فلسطينية مضادة وما تبع ذلك من تصعيد القمع من جانب الجيش (Taraki 1989a, 32; Wright 1988, 25). وأعلنت حركة الجهاد الإسلامي كذلك مسؤوليتها عن إجبار حافلة إسرائيلية على الانحراف عن الطريق في 6 تموز/يوليو 1989، مما أسفر عن موت سبعة عشر إسرائيلي. وبالرغم من أن حركة الجهاد الإسلامي كانت تعمل بالتعاون مع الـ القيادة الموحدة، فقد كانت تؤيد باستمرار مزيداً من العنف وقدراً أقل من التسوية مع إسرائيل بالنسبة لجماعات أخرى ممثّلة بالقيادة. كان موقف حماس أبعد عن الموقف الفلسطيني الموحد بشأن الانتفاضة؛ فدعت إلى أيام إضراب منفصلة وعززتها بعنف وتهديدات بالعنف؛ وأيدت مزيداً من العنف ضد الإسرائيليين أكثر مما أيدته الـ القيادة الموحدة؛ ورفضت أية تسوية مع إسرائيل واستمرت بالدعوة إلى تدميرها. إن روح حماس انتصارية وحصرية: سيمنح الله النصر على إسرائيل عندما يعود الفلسطينيون المسلمون إلى الإسلام

الصحيح ؛ الإسلام هو الطريق الوحيد الصحيح لإنقاذ البشرية . بالرغم من أنه كان هناك حديث عن تعاون أوثق بين حماس والـ القيادة الموحدة ، فإن حماس ساهمت بشكل متكرر في النزاعات الداخلي بين الفلسطينيين ، حيث تُعتبَر "الشيوعية الملحدة" بين الفلسطينيين تهديداً أعظم من إسرائيل.[48] لذا ، فقد عززت حماس وحركة الجهاد الإسلامي ، في مواقفهما وأعمالهما ، وجود العنف في الانتفاضة ؛ وبالرغم من أنهما خططتا واشتركتا في كثير من الأعمال اللاعنفية ، فقد كانتا تميلان إلى إضعاف الطابع اللاعنفي للانتفاضة . وقبل بلوغ حركة الجهاد الإسلامي الشهرة في ثمانينيات القرن العشرين ، وتشكيل حماس في أوائل الانتفاضة ، عارض الإخوان المسلمون (الذين تعتبَر حماس فرعاً من حركتهم) أية مقاومة للاحتلال . وجادلوا بأن النقاء الديني كان ضرورياً من أجل التغلب على الظلم ويجب أن يسبق أي عمل ضد الطغاة . عارض الإخوان المقاومة بقوة بحيث أنهم هاجموا بعنف أعضاء حركات المقاومة .

ولكن ينبغي علينا أن نلاحظ كذلك بأن هاتين الجماعتين الإسلاميتين (الجهاد وحماس) قد استخدمتا كثيراً من التقنيات اللاعنفية للانتفاضة لتجنيد وتعبئة مؤيديهما . وكما ذكِر آنفاً ، فقد تم تمثيل حركة الجهاد الإسلامية في القيادة الموحدة خلال سنتها الأولى.[49] من ناحية أخرى ، وسَّعت كلتا الجماعتان مقاومتهما السياسية لتشمل مهاجمة أهداف إسرائيلية عسكرية ومدنية ، وحتى استخدام التفجيرات الانتحارية . لهذا ، ولأسباب أخرى ، تشكَّل انشقاق سياسي بين القيادة الموحدة والجماعتين بعد 1989 . باختصار ، كان الأثر الكلي للجماعات الإسلامية المنظمة إضعاف المقاومة اللاعنفية إما بمعارضة كل المقاومة أو بتعزيز الشقاق بين الفلسطينيين ، أو بالتشديد على العنف أو بمقاومة أية تسوية مع إسرائيل .

الإسلام واللاعنف في الانتفاضة

من ناحية أخرى ، أثرت البُنى والشعائر والعادات والمواقف المرتبطة بالإسلام على

الانتفاضة بطرق أخرى. كان أوضحها قيام المساجد بتوفير نقاط مركزية فعلية ورمزية للانتفاضة. وبالرغم من أن بعض المساجد كانت مرتبطة بحماس والجهاد الإسلامي، فإن دور المسجد تجاوز هاتين المنظمتين. وبكونها أماكن تجمع طبيعية لأفراد المجتمع في معظم القرى والمدن المسلمة، فإن كثير من المساجد أصبحت مراكز تنظيم وتعليم. وبالرغم من أنه كان ينبغي على الوعاظ أن يكونوا حذرين بشأن لغتهم في خطب الجمعة، فإن كثيراً منهم حض المصلين سراً وجهراً على المشاركة في المقاومة. وباستمرار كانت المسيرات والمظاهرات تبدأ من المساجد، لا سيما في أيام الجُمع بعد صلاة الجمعة. وكأهم وأوضح بناء في البلدة أو القرية، فإن المسجد كان كذلك مركزاً للكتابة والرسم على الجدران. وقد ربط الشبان المسجد بطموحات وطنية عن طريق تغطية الجدران والمآذن بأعلام فلسطينية وشعارات للانتفاضة. وكان المسجد كذلك وسيلة اتصال خلال المظاهرات. أحياناً، كان القادة يستخدمون مكبرات الصوت الخاصة بالمسجد لتوجيه المتظاهرين أو لحضهم وتشجيعهم في جهودهم. كان يمكن أن يكون استخدام مكبرات الصوت الخاصة بالمسجد كذلك نقطة خلاف بين الفلسطينيين. بعد مظاهرة واحدة في قرية تقوعة Tequa (آذار/مارس 1989) تم فيها استخدام مكبرات الصوت للمناداة بمواعظ دينية، أعقب ذلك جدال قوي حول ما إذا كان ذلك مناسباً. وفي حين أن معظم أولئك الذين كانوا حاضرين شعروا بأنه كان مناسباً، شعر آخرون بأن المسجد ينبغي أن يُستخدم فقط لإعلان وقوع شهيد في المظاهرة. وساعد الإسرائيليون في تركيز الانتباه على المساجد ـ إظهار الفلسطينيين المتدينين بأنهم متطرفون ـ بتطويقهم أثناء الصلاة، ومهاجمة المصلين بشكل متكرر بقنابل غاز مسيل للدموع وبالرصاص. كما تذمر أحد الفلسطينيين المسنين قائلاً: "إننا مجبرون على الصلاة والبنادق موجهة نحو رؤوسنا."[50] إن الدرجة التي ساهم فيها المسجد بالعنف أو اللاعنف في الانتفاضة هو موضع نقاش. وأنه ساهم بوجود الإسلام في الانتفاضة هو أمر لا جدال فيه.

كان المسجد يستخدم كذلك كرمز للوحدة الدينية. وقد أشارت بيانات القيادة الموحدة بانتظام إلى "مسجد وكنيسة" للدلالة على رغبتها في هذه الوحدة، وقد حدث ذلك في عدة مناسبات. والمثال اللافت جداً كان مجزرة ريشون لتسيون Rishon Lezion في 1990 ، حيث قام جندي اسرائيلي، خارج أوقات عمله، بصفّ مجموعة من الفلسطينيين ينتظرون عمل مياومة في إسرائيل وأطلق عليهم النار من سلاحة الآلي، قاتلاً سبعة عشر شخصاً منهم. ودعت القيادة الموحدة إلى الصيام كرد على ذلك. وكان في بيت ساحور صيام ليوم كامل في المسجد دعا إليه إمام المسجد وكاهن كنيسة الروم الأرثوذكس في القرية. وجلس الإمام طوال اليوم إلى يسار المحراب وجلس الكاهن إلى يمين المحراب، مع حلقة من طلبة الإكليريكية وطلبة الدين الإسلامي أمامهما. وقضت المجموعة اليوم في الصلاة والصمت والنقاش الهادئ عن الانتفاضة، مع مجموعة كبيرة من القرويين ووسائل الإعلام ومراقبين آخرين يقفون بهدوء خلفهم. وفي نهاية اليوم، نهض الإمام والكاهن والطلبة وساروا إلى الكنيسة الأرثوذكسية لإنهاء الصيام. كان الطابع الديني لليوم والمسيرة الختامية مختلفان بلا جدال عن التجمعات والمسيرات العلمانية التي حدثت بشكل متكرر أكثر في الانتفاضة.

هذا التأثير الأوسع للإسلام على الانتفاضة، التركيز على دور المسجد، وتأثير الممارسات الشعائرية وتعزيز القيم والأنماط التقليدية للتفاعل، ليس مرتبط مباشرة بالمقاومة اللاعنفية، ولكنه أوجد جواً تمكن الفلسطينيون فيه من الرؤية والرد على ما هو أكثر من الاحتلال والقمع والعنف والغضب. لذا، فقد ساعد في الحفاظ على إحساس بالمنظورية، وأبعدهم عن الاستجابة للاستفزازات بالعنف، وساعد الانتفاضة على إيجاد التوازن النفسي والروحي الذي كانت تحتاجه لإدامة المقاومة اللاعنفية.

وقد أثر الإسلام على الانتفاضة بأشكال أقل وضوحاً من المسجد. فقد ذكر كثير من الفلسطينيين المسلمين بأن إيمانهم وممارساتهم الدينية منحتهم القوة لمواجهة شدة الانتفاضة، وأساساً لمواقفهم من المصالحة تجاه إسرائيل (انظر كذلك Bjorkman

1988). وكما قالت إحدى النساء: "أي شخص يعاني من ظروف مثل ظروفنا وليس لديه إيمان، فقد يجن أو يصبح شيوعياً." لقد كانت من مؤيدي حماس، ولكن تشديدها على إيمانها يعكس إيمان مسلمين آخرين تقليديين أكثر. هذا الإيمان المُستدام يمكن ببساطة أن يشحذ الشعب للكفاح ولا يُبدي مساهمة صريحة باللاعنف. ولكن بالنسبة لبعض الفلسطينيين، كان الأمران مرتبطان ببعضهما. فقد تحدث كثير من الناس عن القدرة على أعمال شعائرية مثل الصلاة وذكر أسماء الله الحسنى لتهدئتهم وتركيزهم على حقيقة أسمى من الانتفاضة. إن التركيز والسلام الداخلي وتنسيب المنظورية على الكفاح، كانت جميعها مواقف تعزيزية للحفاظ على اللاعنف وتشجيعه.(51)

واعتبر فلسطينيون آخرون صيام رمضان بأنه هام كذلك في بناء واستدامة روح التضحية والتشارك في الموارد التي ميّزت الانتفاضة. خلال شهر رمضان يصوم المسلمون من بزوغ الشمس حتى غروبها، ويتوقع من الأغنياء أن يتشاركوا مع الفقراء بما يملكون من نعمة وافرة. وقد رأى بعض الفلسطينيين التضحيات المطلوبة في الانتفاضة بوصفها امتداد لرمضان. وقد أتاح هذا الموقف لهم بأن يربطوا الانتفاضة بالشعائر الدينية المفروضة. لذا، فقد اكتسبت القيم والتضحيات والمشاركة منطقاً ومصداقية تجذرت في المجتمع، بدلاً من كونها ابتكارات لوضع ثوري.

إن قصة الجندي في الخليل الذي قامت عائلة عربية بحمايته، تشير كذلك إلى طرق قدَّم فيها الإسلام، كحامل لعادات وقيم اجتماعية، مرتكزاً للاعنف بالنسبة لبعض الفلسطينيين: "يمكّننا الدين والعُرف من الحفاظ على إنسانيتنا." وتدل القصة، والتفسير الذي يحيط بها، إلى أن قيماً مثل حسن الضيافة والكريم والحماية كانت فعالة في الانتفاضة وأنها نجحت في الحفاظ على الإنسانية في وجه الطغيان. وقد أضاف راوي القصة، أحمد، في التفسير: "إذا حضرت إلى منزلي سأفتح لك الباب وأدعوك للدخول وأقدم لك ما يوجد في منزلنا للتقديم ـ بصرف النظر عن من تكون. عندما نشرب

الشاي معاً، نصبح أخوة. لا يمكنني أن أؤذيك عندئذ أو فيما بعد. لا يمكنني حتى أن أفكر بإيذائك. يتوجب علي أن أحميك، وسأفعل ذلك." هذه المواقف دعت الفلسطينيين إلى اعتبار العدو كبشر مثلهم، أو على الأقل شجعتهم لمعاملة العدو بوصفه جدير بهذا الاعتبار. هذا الاعتبار يتجاوز مجرد الإحجام عن العنف؛ إنه يدعوهم إلى حماية عدو استجار من عنف من آخرين. إن الطلب ليس مشروطاً بأعمال العدو أو مواقفه. إنه واجب مفروض ذاتياً ومتجذر في القيم المجتمعية. هذا النقاش بالذات حدث فقط ضمن دائرة عائلة واحدة، ولكن الانتفاضة أنتجت أمثلة أخرى لفلسطينيين قاموا بحماية إسرائيليين من عنف. في قرية بيتا، عندما هوجمت مجموعة من المتجولين الإسرائيليين من قِبل متظاهرين، قامت النساء الفلسطينيات بحماية المتجولين بإدخال بعضهم إلى داخل منازلهن. إن قيم حسن الضيافة والكرم تشكّل كذلك أساس بعض إحباط وغضب الفلسطينيين. فالجنود الذين يشقون طريقهم بالقوة إلى داخل المنازل، والتحطيم والتدمير والتلويث والسرقة (حدث شائع) قد يكونون مزعجين وكريهين بالنسبة لأي شخص. ولكن كثير من الفلسطينيين قالوا بأنهم كانوا غاضبين ليس فقط بسبب انتهاك حرمة منازلهم، بل لانتهاك قيمهم في حسن الضيافة والكرم. وكانت العبارة المتكررة: "لو أنهم طلبوا فقط، كنت سأتركهم يأخذوا أثاثي." انتقل هذا الموقف إلى قضية أكبر للتعايش على الأرض. أكثر من شخص واحد قال: "إننا شعب كريم. لو أن الإسرائيليين يعترفون فقط بأنه ليس لهم الحق في سلب أرضنا، عندئذ يمكننا أن نكون كرماء." لذا، يقدّم الإسلام والتقاليد التي نشأت ضمن مداره قيماً تعاونية تعزز اللاعنف تجاه الأعداء.

وأشار أحمد إلى التشديد على العائلة، سمة من سمات المجتمعات الإسلامية، بوصفها مصدراً للحفاظ على إنسانيتهم. "عائلاتنا هم جيراننا. إننا نزور بعضنا البعض كل يوم. حتى الانتفاضة لم توقف ذلك. إننا لا ننسى أبداً أننا نهتم ببعضنا البعض وبأنه مطلوب منا أن نتصرف بشكل حسن تجاه بعضنا البعض. ربما ينسى أشخاص

آخرون كل شيء ما عدا الغضب والقتل وإطلاق النار. ولكن الزيارات تمنعنا من فعل ذلك؛ إننا نفكر بعائلاتنا، ونتشارك بالقصص، ونلعب مع أبناء وبنات إخوتنا وأخواتنا." هذه الشعائر اليومية تعمل كلحن مضاف وتوازن مع العنف والغضب في الانتفاضة. قدَّمت دورة الزيارات المسائية، مع ما يرافقها من مزيج من مناقشات أحداث اليوم والسياسة والدين والشؤون العائلية في جو دافئ وحماسي، وفي كثير من الأحيان هزلي، نقيضاً صارخاً لتوتر وعنف اليوم.

وربطت القيادة الموحدة، بالرغم من قيادتها العلمانية الوطنية إلى حد كبير، الانتفاضة بالإسلام في بياناتها. واستخدمت هذه البيانات الرموز الإسلامية كثيراً، مثل "شعب القسّام." هذه الإشارة إلى الشيخ عز الدين القسّام، الذي نظَّم ثورة مسلحة في فلسطين 1935 أدت إلى انتفاضة 1936 ـ 1939، واستنبطت صورة للإسلام المشارك في ثورة.[52] ولكن لغة الدعوات لم تكن طائفية على نطاق ضيق. لقد بحثوا عن رموز كانت متوازنة، مثل الإشارات إلى كل من المسجد والكنيسة، أو مشتركة، مثل شهيد.

في الانتفاضة أصبح الشهيد رمزاً أساسياً متجذراً بعمق في الإسلام ولكنه مفتوح لمجموعة متنوعة من التفسيرات. وقد استخدم معظم الفلسطينيين، متدينون وغير متدينين، تعبير شهيد (الجمع شهداء) لوصف أولئك الذين قُتلوا في الانتفاضة. وأشارت بيانات القيادة الموحدة إليهم بشكل متكرر؛ وكانت تُعرض صورهم بشكل بارز ويُهتف بأسمائهم في مواكب؛ وأصبحت الزيارات إلى منازلهم وقبورهم وإحياء ذكراهم نشاطاً منتظماً. وعرضت عائلاتهم صوراً لهم في غرف جلوسهم، وكثيراً ما كانوا يعطون صوراً وملصقات لهم للزوار. وحددت القيادة الموحدة أياماً خاصة لزيارة العائلات والقبور؛ وكانت يتم أخذ الزوار الأجانب إلى منازل الشهداء؛ وكانت عائلاتهم، إذا اقتضى الأمر، تتلقى مساعدة مالية من المجتمع.

ولكن استخدام هذا الرمز الديني الأساسي في الانتفاضة كان معقداً، مع اتخاذ

الفلسطينيين مواقف متباينة تماماً إزاء الأهمية الدينية للشهيد. واتخذ البعض، لا سيما أولئك الذين يميلون إلى دعم المنظمات الإسلامية، وجهة نظر تقليدية تجاه الاستشهاد.[53] مات الشهيد في سبيل قضية الدين والآن هو في الجنة؛ وينبغي مساندة العائلة بهذه المعلومة. من وجهة النظر هذه، يمكن للمسلمين الحقيقيين فقط أن يكونوا شهداء، معززين حصرية ايديولوجيتهم. ولكن كان فلسطينيون آخرون متدينون أقل يقيناً إزاء طبيعة الاستشهاد. بالنسبة لأحمد وعائلته وأصدقائه، فإن الشهيد كان شهيداً وشاهداً على النضال الفلسطيني؛ وما إذا كان الشهيد سيذهب إلى الجنة هي "مسألة يقررها الله." وترك القرار لله هو موقف إسلامي يتمتع بقداسة القِدم. هناك أسئلة الإجابة عليها ليست في متناول الإنسان، وينبغي أن لا نفترض معرفة الإجابات. هذا الموقف له الأثر العملي ذاته الخاص بالتسامح الديني والمرونة السياسية. إنه لا يفترض الحكم على مصائر الفلسطينيين العلمانيين والمسيحيين الذين ماتوا أثناء النضال. إنه يسمح للمسلمين المتدينين أن يكرموهم على قدم المساواة، ويقدِّم إقراراً دينياً للوحدة الفلسطينية في الانتفاضة. وقد استخدم الفلسطينيون الذين لديهم توجه علماني تعبير شهيد، ولكن عند معرفة الجذور الدينية والقوة الدينية للتعبير، رفضوا أي معانٍ دينية. بالنسبة لهم، كان الشهيد شاهد بشري وكانت مكافأته الموت في سبيل الشعب، والاستمرار، في الموت، بحث نضالهم.[54] ميّز استخدام شهيد كرمز في الانتفاضة تحولاً من العنف إلى اللاعنف. قبل الانتفاضة، كان الرمز الأولي في الاحتلال هو حرب العصابات المسلحة. والآن، حل محل هذا الرمز للعدوان المسلح البطولي، رمزاً للمعاناة البريئة.[55] لذا، فإن رمز الشهيد يوضح كيف يمكن لرمز ديني أن يلعب دوراً موحِّداً هاماً في الانتفاضة. وقد وافق معظم الشعب على أهمية الرمز وقبلوا بعض الاختلافات في تفسير أهميته الدينية.

بهذه الطريقة، ربطت القيادة الموحدة الإسلام بالحاجة إلى تعاون ديني. وكانت لغة البيانات متوازنة بعناية، وتشير إلى المساجد والكنائس، وإلى الأماكن المقدسة

الإسلامية والمسيحية، وإلى الاحتفالات الدينية الإسلامية والمسيحية. هذا الموقف، الذي ميّز القيادة الموحدة وغالبية المشاركين في الانتفاضة عن المنظمات الإسلامية، ينبع من تقليد التعاون الديني. ولم يعمل المسلمون والمسيحيون مع بعضهم البعض فقط في المقاومة، بل أن معظم المسلمين قبلوا إخوانهم المسيحيين كشركاء متساويين في النضال وفي المجتمع. وفي حين أن بعض الفلسطينيين المسلمين كانوا على استعداد للتحدث والجدال بشكل مطول جداً بشأن تفوق الإسلام على المسيحية، فقد كانوا كذلك سيذكرون بأن اختلافاتهم الدينية لم توجد أي حواجز بينهم وبين الفلسطينيين المسيحيين، واتخذوا الآية القرآنية الكريمة "لا إكراه في الدين"(2: 256) كدليل لهم في العلاقات الدينية. بالنسبة لهم لم تستثن الوطنية الفلسطينية غير المسلمين ولم تطمس الاختلافات الدينية، بل قبلت التعددية الدينية كما قبلت التعددية السياسية. وقد وسعوا هذا الانفتاح ليشمل اليهود كذلك بالإعراب عن احترامهم للديانة اليهودية كدين وطريقة حياة، وعن استعدادهم للتشارك بالأماكن الدينية المقدسة بالنسبة للطرفين.[56] إن موقفهم الانفتاحي كان مدعوماً بأعمال مثل التعاون مع جماعات السلام الإسرائيلية واستقبال اليهود الأمريكيين المتعاطفين في بيوتهم. لقد كان الإسلام قوة دافعة للتسامح والتعددية والمصالحة في الانتفاضة كما كان قوة للشقاق والعداوة. وتطلعت القيادة الموحدة وكثير من الفلسطينيين المسلمين إلى الإسلام لتعزيز التعاون والانفتاح في الانتفاضة وبالتالي دعم جوانب اللاعنف في المقاومة.

إن بنية المجتمع الإسلامي أثرت كذلك في الانتفاضة عن طريق توجيه طبيعة قيادتها وتطوير بُنى بديلة. وقد كانت القيادة الجماعية واحدة من أكثر سمات الانتفاضة نجاحاً وتميزاً. ولم تتعاون المنظمات المختلفة ضمن منظمة التحرير الفلسطينية في القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة فقط، بل تم تقاسم مسؤوليات القيادة مع اللجان الشعبية على المستوى المحلي. وحتى على المستوى المحلي، اعتمدت

اللجان الشعبية على لجان قطاعية مختلفة لتنفيذ المهام الأساسية للانتفاضة، ولتقييم حاجات ورغبات أنصارهم لتنمية إجماع رأي في المجتمع. إن قدرة القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة على إعادة تشكيل نفسها بعد عمليات اعتقال واحتجاز في السجون بدون التأخر عن إصدار بيان واحد، وقدرتها على توزيع هذه البيانات في جميع أنحاء الأراضي المحتلة على الرغم من الشبكة الأمنية، أظهرت عمقها ومرونتها وقدرتها على الابتكار. ولكن الأهم من ذلك بالنسبة لمقاومة تعتمد إلى حد كبير على اللاعنف، أنها حافظت على نظام وضبط في غياب قائد مرئي يتمتع بشخصية كاريزمية. وفي حين أن بعض طرق تحليل حركتي الحقوق المدنية والاستقلال الهندي بالغت في تقدير دور كينغ وغاندي، فإن هذين القائدين كانا بالتأكيد مؤثرين في السيطرة على الانجراف نحو العنف وفي إدامة اللاعنف الخلاق لحركتيهما الخاصتين. ولكن الانتفاضة، مقيدة بظروف قيادة سرية واشتمالها على نسبة مئوية من السكان أكبر بكثير من تلك الخاصة بأي من هاتين الحركتين، حافظت على انضباطها وحددت درجة العنف حتى في ظل أقسى ظروف القمع.

إن قدرة الانتفاضة على العمل بنجاح بهذه القيادة مرتبط بالسياق الإسلامي. بالرغم من أن المجتمعين التاريخي والمعاصر في العالم الإسلامي تميزا بالقيادة السياسية الأتوقراطية والهرمية الاقتصادية، كما تميزا بعمليات الإجماع في القيادة المحلية والعائلية وفي حل النزاعات. وحتى أن للإسلام (نظري إلى حد كبير) كان هناك عمليات إجماع في الرأي لاختيار قادة وممارسة القيادة ــ الشورى أو الجمعية الاستشارية (أنظر المناقشة في الفصل 2). ينادي المذهب الإسلامي السني، الذي يشكل المسلمون الفلسطينيون جزءاً منه، نظرياً (وأحياناً عملياً)، بالمساواة. ولا يُمنح قادته الدينيين (العلماء) أية درجة ذات شأن في السلطة. وحتى القيادة السياسية السلطوية، والتي هي القاعدة في العالم الإسلامي، تُقبَل عادة بسبب نفوذها، وليس لأن الشعب يعتبرها شرعية. هذا الإذعان للهرمية السياسية لا يعني

أنهم يمنحونها شرعية دينية. بل يتوجه المسلمون نحو الشرفاء والأتقياء من أفراد العائلة ومن الشخصيات المحلية لإرشادهم. ويمكن رؤية قيادة الانتفاضة باعتبارها امتداد وتطور لهذا الميل الشعبي في المجتمعات السياسية إلى العمل من خلال إجماع في الرأي. كانت هذه العمليات جليّة في كثير من الاجتماعات التي خبرناها في الأراضي المحتلة. وفي كثير من النقاشات لم يكن يتم التصريح عادة ببيانات عن الانتفاضة بوصفها رأي فردي، بل إن المتحدث كان يتطلع إلى الجماعة للتعديل والاختلاف في الرأي والمصادقة وأخيراً الموافقة. لقد كانت العملية سهلة ومريحة، وقائمة على أساس خبرة مشتركة. ولم تكن ابتكار حدث ما بين عشية وضحاها.[57] إن عملية الإجماع في الرأي التي ميّزت القيادة والعملية اليومية للانتفاضة اقتضت الثقة والأخذ والعطاء والمرونة والتشارك في المسؤولية المرتبطة بالمقاومة اللاعنفية. قام المجتمع الفلسطيني، من خلال بُناه الأسرية والمجتمعية المتطورة في سياق الإسلام، بتعديل أنماط القيادة المتأصلة في هذه البُنى لتوفير قيادة مرنة وعميقة وخلاقة للانتفاضة والتي كانت أساساً للنظام والضبط فيها. وتحت التهديد شديد، لم تتحول القيادة الفلسطينية إلى جاذبية الشخصية (الكاريزما)، بل إلى التضامنية المتجذرة في بنيتهم الاجتماعية.

أنتجت محاولة الانتفاضة لتنمية الاكتفاء الذاتي تفاعلاً معقداً مع البُنى والقيم التقليدية للمجتمع الفلسطيني، وبعضها دينية بشكل خاص، وجميعها كانت منخرطة في سياقها الإسلامي. أحد الاتجاهات التي توضح هذا التفاعل كان العودة إلى زراعة الأرض. وفي زيارة إلى تقوعة Tequa، قرية خارج بيت لحم، أخذ داوود، شاب مهني جامعي، الزوار في رحلة إلى الحدائق والبساتين المزروعة حديثاً والتي انتشرت على شكل بقع في المشهد الطبيعي، وأخبرهم عن المرعى الجديد الذي اشتراه والده له كهدية زواج، وعرض الدجاج والخراف والماعز التي كانت عائلته تربيهم. وبهذه التطورات الجديدة في الانتفاضة، كان يُتوقع أن يستمر في عمله كموظف يتلقى راتباً في بيت لحم، وأن يشارك في العناية بالبستان ورعاية المواشي والدواجن. وفي حين أنه كان

مدركاً للضغوط التي تستلزمها حياته بين عالمين، فقد اعتبر أن إعادة دمج الحياة التقليدية على أنه أمر إيجابي: "إنه يقوّي مجتمعنا ويعيدنا إلى جذورنا." كان التشديد على زراعة الأرض مترافقاً مع إحياء الاهتمام بالإسلام في تقوعة. من ناحية أخرى، فإن الإحياء الديني في القرية لم يكن يعني التحول إلى حماس أو حركة الجهاد الإسلامي، بل إحياء الإسلام التقليدي أكثر لوالديْ داوود، مترافقاً مع تسييس أكبر وتقوية للروابط العائلية والمجتمعية اللازمة للمساعي التعاونية. وفي حين أن داوود لم يكن مسلماً متديناً، فقد كان يثني على دور الإسلام في الانتفاضة بسبب التضامن العائلي والقروي الأكبر الذي عززه.[58]

ولكن البُنى والعلاقات الخاصة بالانتفاضة لم تكن تلك البُنى والعلاقات التقليدية القديمة بتاتاً. لقد كانت تتضمن تحويل الأشكال التقليدية والتفاعلات بين التقليدي والحديث. وبشكل خاص، لم يعد الفلسطينيون إلى النماذج القديمة للسلطة التي سيطر فيها مالكو الأراضي والقلة من الأثرياء على جميع عمليات صنع القرار. لقد تم إضعاف سيطرتهم في ذلك الحين بالتحول السريع للمجتمع الفلسطيني إلى الطبقة العمالية تحت نير الاحتلال. وبدلاً من العودة إلى النماذج الهرمية القديمة، أدركت الانتفاضة تطور النماذج التعاونية للسلطة، مع سيطرة اللجان الشعبية والقطاعية على صنع القرار في إنتاج وتوزيع الغذاء، وتسوية النزاعات والأمن ومساعدة المعوزين وتنظيم الأسعار والتعليم و ومعظم مجالات الاهتمام الأخرى للمجتمع. ولكن المجتمعات عملت انطلاقاً من بُنى العائلة والحارة، بناء على أشكال وعلاقات تقليدية في الوقت ذاته الذي قامت فيه بتغييرها.

إن الاعتماد على النفس ونظيرها الضروري، التقشف، أثرا في بعض الشعائر الدينية بشكل مباشر. إن صيام شهر رمضان والأعياد الدينية الاسلامية هي عادة أوقات لاحتفال العائلة والمجتمع بقدر ما هي أوقات للتدين. وفي الانتفاضة دعت القيادة الموحدة واللجان المحلية الفلسطينيين إلى الالتزام بالعطل الدينية بوصفها أوقات

تقشف، وليست أوقات لاحتفالات تبذير، وليكونوا مدركين بشكل خاص للتفاني والتقشف اللذين كانت تقتضيهما الانتفاضة. لذا، ففي حين أن القيادة الموحدة لم تلجأ مباشرة إلى الدين فيما يتعلق بالشعائر، فإن دعوتها إلى التقشف خلقت جواً من البساطة والذكرى وتجديد الولاء الذي أحيا إحساساً دينياً مُسيَّساً للشعائر أعمق وأنقى. لذا، في حين أن الدعوة إلى مزيد من الاعتماد على النفس كانت مبنية على أساس قيم وعلاقات إسلامية تقليدية موجودة أصلاً في المجتمع الإسلامي، فقد غيرتها كذلك بالاعتماد على الميول السنية تجاه مواقف المساواتية نحو السلطة والتقشف في العيش. لم يكن التفاعل الناتج، إن كان ناجحاً، سيخلق فقط نظماً للاعتماد على النفس، بل كان سيعزز ويطور طرقاً لكونك مسلماً في مجتمع فلسطيني، كذلك.

قيم ثقافية ودينية تعزز المقاومة اللاعنفية

كوننا درسنا الطبيعة اللاعنفية للانتفاضة وعلاقاتها المباشرة وغير المباشرة بالثقافة والديانة الإسلاميتين، يمكننا الآن أن نناقش تلك العلاقات والقيم التي ساعدت في المبادرة باللاعنف في الانتفاضة وتعزيزه وإدامته. إن تحديد هذه القيم لا بد أن يساعدنا في إنشاء إطار لاعنفي من منظور إسلامي. إن القيم التي سنناقشها هي الوحدة والتضامن والعدالة والتمكين والالتزام والانضباط والعفو والصمود.

الوحدة. كان الحفاظ على الوحدة الوطنية والدعوة إليها هو المعيار الأخلاقي الأساسي في المراحل المبكرة من الانتفاضة. وقد تم التشديد على الوحدة الوطنية والثقافية والتاريخية بين جميع الفلسطينيين ومفهوم المصير الواحد للجميع مراراً وتكراراً في البيانات التي وزعتها القيادة الموحدة. هذا الإحساس بالوحدة هو أحد أهم التقاليد الثقافية الأساسية التي يرغب العرب والمسلمون تحقيقها والحفاظ عليها. وتثني الآيات القرآنية الكريمة والشريعة الإسلامية على مفهوم الوحدة وتدعمه بوصفه قيمة جوهرية للمسلمين. وقد أدرك الفلسطينيون قوة الوحدة والسعي التعاوني خلال الأسابيع القليلة

الأولى من الانتفاضة، وقد وفرت الثقافة الفلسطينية العربية والإسلامية والدين أرضاً رحبة وخصبة لاحتضان هذه القيم.

هناك الأمثلة كثيرة من الانتفاضة توضح الإحساس بالوحدة. يرى Ze'ev Schiff و Ehud Ya'ari (1989, 214) هذه الوحدة منعكسة في الصداقة التي تتكون داخل السجون الإسرائيلية بين متنافسين سابقين، وفي الصلات القائمة بين فصائل متنافسة في الجامعات. تدل المشاركة الكاملة للفلسطنيين المدنيين والريفيين في الانتفاضة على أن إحساساً بالوحدة تجاوز "فترة التجار المدنيون والبائعون والعاملون بموجب عقود والمهنيون الذين كانت الفعالية الوطنية أمر مشترك فيما بينهم، والسكان الريفيون الذين كانوا لا يزالون منشغلين إلى حد كبير بأمور أكثر إلحاحاً." (96, McDowall 1994).

التضامن. كان الإعراب عن التعاطف والتضامن بين الشرائح المختلفة للمجتمع الفلسطيني مبدأ أساسياً في الانتفاضة. وقد سمح هذا التضامن للمجتمع بكامله بأن يشارك في الحركة واللجان الشعبية، لا سيما في المراحل المبكرة من الانتفاضة. كان التضامن يعني تقديم مساعدة اقتصادية واجتماعية ومعنوية للجيران (العائلة المجاورة أو المقيمة في القرية أو المدينة المجاورة). وكان يعني التبرع بالدم (كان هناك خمسون ألف متبرع على قائمة لجان الإغاثة الطبية الفلسطينية) والعضوية والمشاركة في لجان شعبية محلية متنوعة. في الواقع أن البنية التحتية التنظيمية لـ حماس وسياستها عكست بقوة قيم التضامن هذه، والاهتمام بالمعوزين وتشجيع هوية جماعية قوية (Schiff and Ya'ari 1989). وكانت تلك القيم معرّفة كذلك على أنها عوامل أساسية في نجاح حركة الباشتون اللاعنفية ضد الحكم البريطاني في باكستان الهندية (Johansen 1997).

لقد تم نسج التضامن الفلسطيني حول بعدين للهوية: الهوية الفلسطينية الوطنية العلمانية المدعومة من قِبل القيادة الموحدة، والهوية العربية المسلمة التي تم إلقاء الضوء

عليها من قِبل الجماعات الإسلامية، جهاد وحماس. كان هذا التضامن مختلفاً عن التضامن الذي كان يشجعه القائد الباشتوني عبد الغفار خان، الذي ركز بشكل أساسي على الهوية الدينية للمجتمع القبَلي والديني المتجانس. ونظراً للانتماءات الدينية المتنوعة لأفراد المجتمع الفلسطيني، وطبيعة الحركة الوطنية الفلسطينية ذاتها، فإن التركيز الحصري على القيم الدينية الإسلامية كان من شأنه أن يعمل ضد تعبئة وطنية ناجحة.

العدالة والتمكين. إن إيماناً بالعدالة ومحاربة الظلم كان هدفاً أساسياً وقوة موحِّدة للفلسطينيين في الانتفاضة. إن محاربة الظلم هو قيمة ثقافية ودينية كذلك بالنسبة للعرب وللمسلمين. إن الفصل الذي يتحدث عن قيم صنع السلام في المجتمع الإسلامي يقدِّم دليلاً لتعزيز واجب المسلمين في السعي لتحقيق العدالة في حياتهم اليومية. وفي نقل الإحساس بأن جميع أفراد المجتمع كانوا عرضة للظلم من قِبل الاحتلال الإسرائيلي، فقد أوجدت القيادة الموحدة وسيلة فعالة لتعبئة جميع شرائح المجتمع الفلسطيني.

كان للانتفاضة أثر نفسي كبير على الفلسطينيين. فقد تم تعزيز الهوية الوطنية الجمعية بإحساس بالتمكين والقوة. وبدا الأمر كما لو أن السعي لتحقيق العدالة عن طريق اللاعنف قد قدَّم إحساساً بالفخر والكرامة للكثيرين. وكان يتم باستمرار تكرار قصص النبي، (صلى الله عليه وسلم)، في معارضة وهزيمة أعداء أشدَّاء في وقت مبكر من زمنه، بين الناس وعن طريق الخطب في المساجد . إن إيماناً بعدالة قضيتهم كان قوة تمكين عظيمة حثت الشعب على المشاركة في حركة المقاومة.

وعزز الاعتماد على النفس المُشجَّع من جانب قيادة الانتفاضة كذلك إحساساً بالفخر والكرامة والتمكين داخل كثير من الناس الذين كانوا مشاركين في نشاطات جماهيرية. وجاء في بياني القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة 3 و 4 (كانون

الثاني/يناير 1988) "جميع طبقات وقطاعات شعبنا: دعونا نبدأ اليوم بمقاطعة البضائع الإسرائيلية التي تم إنتاج بديل لها في سلعنا ومصانعنا الوطنية، لا سيما تلك المنتجات مثل الشوكولاتة ومنتجات الألبان والسجائر. ..أيها الوطنيون المحترمون... إننا ندعوكم للانضمام إلينا فيما يلي: تركيز كل الطاقة على زراعة الأرض، وتحقيق الاكتفاء الذاتي الأقصى الهادف إلى مقاطعة بضائع العدو" (Bennis 1990, 10—108). هذا الإحساس الجديد بالتمكين والفخر والكرامة كان كذلك أحد العوامل التي أتاحت للفلسطينيين أن يقدموا تنازلات سياسية، مثل قبول حل الدولتين والاعتراف بإسرائيل والتفاوض مع الحكومة الإسرائيلية.

الالتزام والانضباط. إن نجاح المقاومة اللاعنفية في الانتفاضة كان يُعزى في معظمه إلى مستوى عالٍ من الالتزام والانضباط بين القادة المحليين والوطنيين. لقد تم توضيح الالتزام والانضباط في عمل اللجنة الشعبية المحلية، وفي التضحيات المقدَّمة من جانب جميع شرائح المجتمع (لا سيما الشبان والنساء) في المراحل المبكرة. وقد تمت الإشادة بتلك القيم في العُرف العربي الإسلامي. إن الإسلام، بوصفه ديناً وثقافة، يعلّم الناس التعبير عن التزامهم وأن يكونوا منضبطين في سعيهم من أجل قضايا عادلة.

ولتنفيذ دعوات القيادة الموحدة، احتاج أفراد المجتمع إلى ممارسة مزيد من الانضابط والالتزام، والتفاني في سبيل القضية، وهي فضائل متأصلة في ثقافة ودين الناس الذين شاركوا في النشاطات. وكان ينبغي تغيير المعايير الاجتماعية. على سبيل المثال، تم منع الحفلات والموسيقى الصاخبة والاحتفالات المتميزة بالبذخ والإسراف. وكان المعيار الجديد هو أن نتعاطف مع بعضنا البعض ونعيش بتواضع. اقتضى تشجيع مثل هذه الإجراءات قدراً كبيراً من الالتزام والانضباط من جانب الشعب وقادتهم على حد سواء. وينعكس الانضباط الشديد كذلك في حقيقة أنه كان يوجد خلال الانتفاضة فترة بلا قانون. فقد فقدت الإدارة الإسرائيلية سيطرتها على الشعب الفلسطيني. وبالتالي لم يؤدِ جهاز الشرطة عمله. وبالرغم من ذلك، فقد انخفض معدل الجريمة —

مخدرات وانتهاكات عامة أخرى ـ خلال تلك الفترة. فقد أتاحت ثقافة الانضباط الإسلامية للمجتمعات المختلفة أن تمارس سيطرة على أفرادها المنحرفين.[59]

العفو. يثمِّن العفو عالياً في الثقافة الإسلامية والعربية. في الواقع أنه أحد الفضائل الأساسية التي توفر احتراماً وفخراً وكرامة للعرب في تسوية نزاعات تقليدي. لذا، فإن استخدام العفو لا يمكن النظر إليه بوصفه دنيوياً تماماً أو عرَضياً، بل يحتاج إلى أن يتم تحليله ضمن السياق الثقافي والديني للمجتمع الفلسطيني. لقد اعترفت القيادة الموحدة بأهمية هذه الفضيلة واستخدمتها في حملاتها السياسية اللاعنفية. لقد تم إعلان يوم للعفو من جانب القيادة الفلسطينية للسماح للمتعاونين مع العدو والوشاة بتسليم أسلحتهم والانضمام من جديد إلى مجتمعهم في نضاله ضد الاحتلال. وقد استجاب الكثير منهم بشكل إيجابي وحضروا إلى المساجد المختلفة. لقد كان الإجراء يهدف إلى تحقيق مستوى أعلى من الوحدة في المجتمعات المحلية المختلفة، وتخفيف الضرر الذي كان يمكن لأولئك المتعاونين مع العدو أن يلحقوه بالحركة.

الصمود. تم تقديم الصمود كمفهوم من قِبل الناشطين الوطنيين الفلسطينيين إلى الأيديولوجية السياسية للعالم العربي. وبالصمود كانوا يشيرون إلى قدرة الفلسطينيين على مواجهة السياسات الإسرائيلية المستبدة المتنوعة بعد 1967 بدون استسلام. إن *الصمود* مرتبط بالصبر كما هو مرتبط بالمقاومة والمثابرة. واستخدمت قيادة منظمة التحرير الفلسطينية المصطلح للإشارة إلى نشاطات الفلسطينيين السياسية ومقاومتهم في الضفة الغربية وغزة. لقد تم زيادة استخدام المصطلح بكثافة خلال الانتفاضة من قِبل القيادتين الداخلية والخارجية. ويقتضي الصمود صبراً وثباتاً وقدرة على التضحية. هذه السمات ترتبط غالباً بالدعوة إلى *الصمود*. في الواقع أنه كان لمنظمة التحرير الفلسطينية تمويلاً خاصاً لتعويض الفلسطينيين الذين يعيشون في تلك الأراضي مقابل التضحيات التي استوجبها صمودهم. لقد كانت المجتمعات المحلية مدركة بأن عليها أن

تدفع ثمناً باهظاً مقابل صمودها، وكذلك بأن تضحيتهم وتحملهم كانا ضروريين لنجاح الانتفاضة. لذا أصبحت أعمال التضحية هي القاعدة خلال الانتفاضة.

ليس هناك أدنى شك بأن *الصمود* وفضائلة المرافقة مستمدة من السياق الديني والثقافي الإسلامي، مثل الصبر وتحمُّل الأزمات في سبيل مبادئ المرء الدينية .وغالباً ما يُشار إلى حياة النبي، (صلى الله عليه وسلم)، وأتباعه الأوائل بوصفهم مثالاً *للصمود*. والصبر هو أحد الفضائل الأساسية في الإسلام. إن المعاناة في سبيل دين المرء وحقوقه هو ميزة نشأ المسلمون على احترامها وقبولها.

إن تصرفات الفلسطينيين الذين تم سجنهم خلال الانتفاضة هي مثال جيد لميزة وأهمية الصمود. كان يُتوقَّع من السجناء أن يبقوا صامتين تماماً أو أن يقروا بتفاصيل ثانوية فقط، حتى خلال جلسات طويلة ومنهكة للقوى مع محققين خبراء. وقد كان أعضاء المنظمات الإسلامية معروفين بشكل خاص بتحملهم ومرونتهم في مواجهة المحققين الإسرائيليين (Schiff and Ya'ari 1989, 230). وغالباً ما كان الفلسطينيون الذين اعتقلوا خلال الانتفاضة يصفون بفخر وكرامة صمودهم أمام المحققين، وكانوا يحتقرون أولئك الذين كانوا "ينهارون" تحت التحقيق والتعذيب. وقد طوَّر السجناء السياسيون الفلسطينيون نظاماً روائياً وسياسياً واجتماعياً كاملاً يتصل بتلك التجارب.

الشعائر والرموز الدينية. كما ذكِر آنفاً، فقد كانت المساجد تُستخدَم غالباً كملاجئ من قِبل أولئك الذين كانوا ينشدون حماية من اعتداء. إن استخدام المساجد المحلية لغاية العفو عن المتعاونين مع العدو والوشاة، يدل على مدى الاستخدام المباشر للقيم والمبادئ الثقافية العربية والإسلامية من قِبل قيادة الانتفاضة. كما كانت المساجد تُستخدَم للتعبئة الجماهيرية خلال الانتفاضة. وعملت صلاة الجمعة كمكان اجتماع لكثير من الناشطين، وليس بالضرورة أولئك فقط المنتمين إلى حماس أو الجهاد

الإسلامي، كما كان يُعتقد خطأ. هناك فلسطينيون مسلمون كانوا ينتمون إلى فصائل سياسية أخرى، دعموا القيادة الموحدة، ومع ذلك التزموا بشرائع الإسلام. إنه عُرف إسلامي بالنسبة للمسلمين بأن يجتمعوا في المسجد، ليس من أجل الصلوات فقط، بل كذلك من أجل مناقشة شؤون دينية (Kishtainy 1990, 23; Satha-Anand 1998) انظر أيضاً. إذا أخذنا هذه الممارسة بالاعتبار، فإنه ليس من الغريب أن تستخدم القيادة الوطنية الموحدة المساجد كمكان للتعبئة والتجنيد من أجل أعمالهم السياسية اللاعنفية.

خاتمة

لعب الإسلام أدواراً متنوعة في الانتفاضة. فمن ناحية، عزز عنصر العنف الموجود باستمرار، ويلوح دائماً في الردود الفلسطينية على القمع الإسرائيلي. ولكنه ساهم كذلك باللاعنف وكان مصدراً له. من الصعب، وربما من المستحيل، تقدير أهمية هذا الجانب من الانتفاضة. ولم يطوّر الإسلام في فلسطين، كما في معظم الدول الإسلامية، أيديولوجية واضحة للاعنف؛ وقد قام المسلمون بقليل من الوعظ أو التعليم حول اللاعنف كطريقة للحياة.[60] لذا، كما أشار سعد الدين ابراهيم (1990)، فإن النضال السياسي اللاعنفي لا يزال بعيداً عن الممارسة والفلسفة الاجتماعية السياسية المهيمنة في الشرق الأوسط. ولكن الجذور والتقاليد والحاجة، جميعها في مكانها الصحيح مما يخلق أرضاً خصبة لنشر أفكار هامة.

إن الطبيعة التعددية للمجتمع الفلسطيني (الذي يشتمل على علمانيين ومسلمين ومسيحيين ودروز)، مجتمعة مع الحاجة للتوصل إلى توافق مع اليهود الإسرائيليين، عملت على التقليل من الأرضية الدينية للنظرية والفعل. عندما أصدرت منظمات مثل حماس والجهاد الإسلامي برامج سياسية مبنية على الإسلام، كانت البرامج تميل إلى إحداث خلافات، وكثيراً ما ساهمت في إحداث عنف. وفي حين أن مواجهتهم

بأيديولوجية عملت انطلاقاً من فهم للإسلام متسامح وغير عنيف ربما كان تكتيكاً مضاداً، إلا أنه لم يكن خياراً واقعياً بالنسبة للوطنيين الفلسطينيين الذين قادوا الانتفاضة. وبدلاً من ذلك ركزوا على واحدة من نقاط قوة الإسلام: تركيزها على العملي واليومي. تلك هي الطريقة التي عبّر فيها الفلسطينيون عن فهمهم للاعنف: في أعمال وانضباط الانتفاضة، وليس في صياغة المبادئ. كان دعم لاعنف الانتفاضة والمقاومة غير المهلكة أقوى ما يمكن بين المسلمين التقليديين والوطنيين المعتدلين من جميع الطبقات. وقد دفعت جماعات الكفاح الإسلامية أحياناً الانتفاضة نحو العنف والتعصب. وقد رأت الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، بينما كانتا في طليعة تنظيم احتجاج سلمي، أن تلك مرحلة ستُتبَع بكفاح مسلح. إن رفضهم المستمر لحق إسرائيل في الوجود ساهم في التعنت والعداوة بين الطرفين. وكانت المقاومة اللاعنفية مترسخة بقوة في رأي للمجتمع الفلسطيني غير متطرف (معتدل) تقليدي وديني غالباً. ولم تكن متمركزة بين نخبة قليلة، بل بين عامة الشعب. وأحست القيادة الجديدة للانتفاضة بهذا، وكانت قادرة على استثماره لتمكين الجماهير الفلسطينية العريضة وتنظيمها بطريقة أتاحت ظهور شكل جديد من أشكال المقاومة ـ شكل قائم إلى حد كبير على أساس اللاعنف.

لم تكن الانتفاضة انتفاضة دينية، ولكنها كانت انتفاضة لعب الدين فيها دوراً متعدد الجوانب. لقد كان أساس الانتفاضة تعددي وطني أتاح مجالاً للعناصر الدينية في المجتمع ـ مسلمون ومسيحيون ـ وكذلك لمجموعة متنوعة من وجهات النظر العلمانية. وقد انبثقت الثورة من مجتمع متوطد بثبات، تاريخياً وحاضراً، في بيئة الإسلام. كانت الحملة اللاعنفية للانتفاضة، المتسمة ببعض المقاومة العنيفة غير المهلكة، إسلامية كما كانت حملة الحقوق المدنية مسيحية وحركة غاندي هندوسية.[61]

هذا التحليل يدعم تفسير Johansen عند دراسة اللاعنف بين المسلمين الباشتون. "يمكن لدراية أوسع انتشاراً لهذه القضية - الباشتون - وغيرها أن تمكّن الناس في مكان آخر من إدراك أن الفضائل الأسمى للإسلام يمكن أن تكون متطابقة مع لاعنف نضالي يتمتع بقدرة على التحرير وحل نزاعات كانت سابقاً مستعصية" (1997, 66). يمكن استكشاف العديد من المظاهر الأخرى للانتفاضة كحركة شعبية سياسية واجتماعية. من ناحية أخرى، إن هدف هذه الدراسة هو ببساطة إظهار أن تطبيق الأعمال اللاعنفية المكثفة، على الأقل في المراحل المبكرة من الانتفاضة، كان قائماً، بشكل مباشر أو غير مباشر، على أساس قيم ثقافية ودينية مستمدة من التقاليد العربية والإسلامية.

كانت الانتفاضة، بوصفها حركة اجتماعية وسياسية، تُرى على أنها تهديد، ليس فقط للإدارة العسكرية الإسرائيلية، بل لأنظمة الحكم وللنخب السياسية العربية. لذا، فقد كانت أمراً مقلقاً لجميع النخب السياسية الديكتاتورية. لقد زعم قادة الانتفاضة منذ وقت طويل أنهم لم يتلقوا الدعم الفعال من قادة سياسيين عرب لأنهم كانوا يعتبرون تهديداً لأنظمة حكمهم.[62] إن الانتفاضة مثال رائع للحركة السياسية التي كانت فيها حشود من الشعب قادرة على السيطرة على مصيرها وتحقيق تغيير سياسي في بيئتهم عن طريق تنظيم أنفسهم لمحاربة الطغيان باستخدام تكتيكات لاعنفية.

6

خاتمـــة

تقدّم هذه الدراسة أدلة وافرة على أن هناك حاجة لنقل المناقشة حول العلاقة بين الإسلام والسلام إلى ما هو أبعد من مسألة ما إذا كان الدين الإسلامي والشريعة الإسلامية معاديان بطبيعتهما للاعنف وللنهج السلمي. وتشير إلى أن المناقشات المستقبلية تنبثق من افتراض أن التقاليد الإسلامية والدين الإسلامي والثقافة الإسلامية يُحتمل أن تكون مصادر خصبة للاعنف ولصنع السلام. ومهما تكن الأسباب ـ استعمارية أو امبريالية أو بُنى داخلية سياسية واجتماعية ـ فإن النقاش المنهجي لهذه المقدمة المنطقية كان مفقوداً في دراسة السلام وحل النزاعات والإسلام. ويكتب سيد اسكندر مهدي: "الإسلام والعالم الإسلامي لا يزالان، إلى حد كبير، ميادين دراسات وأبحاث سلام مُهمَلة. كونهما عالم مستعمَر منشغل إلى حد كبير جداً، لسنوات ولعقود، في نضال دموي في سبيل التحرر من طوق استعماري، بقي العالم الإسلامي منشغلاً لفترة طويلة من الوقت ينشد السلام ويجاهد لإيجاد مجتمع محرر من الاستعمار وعادل ومسالم، بدلاً من إنتاج ما يكفي من كتابات عن السلام تشرح موقف الإسلام من القضايا المعنية" (1994, 117).

هناك دراسات عديدة حول الحرب واستخدام القوة في الدين والشريعة الإسلاميين، ولكن قليل منها حول صنع السلام وحل النزاعات في سياق إسلامي. إن بحثاً كهذا يحتاج إلى أن يضطلع به باحثون وممارسون. إن نقل التشديد من الحرب إلى

السلام في دراسة الدين والثقافة الإسلاميين يمكن أن يساهم في زيادة التفاهم بين الغربيين والشرقيين، وبين المسلمين وغير المسلمين، وبين المؤمنين وغير المؤمنين.

لا يحتاج الإسلام لأن يُفهَم ويُفسَّر باعتباره دين "سلمي مطلق" ليبرر المسلمون حملات وأنشطة المقاومة اللاعنفية. فهناك وفرة في الأدلة والرموز والقيم والشعائر في الدين الإسلامي والثقافة الإسلامية يمكن أن تزود صناع السياسة والناس الآخرين بفرصة للسعي لخيارات اللاعنف في الرد على النزاعات. إن حقيقة أن بعض الجماعات وصناع السياسة قد اختاروا طريقاً آخر لا يلغي الإمكانيات لممارسة لاعنفية بين المسلمين.

إن الدراسات لقضية منفردة أو لقضايا متعددة هي طرق مناسبة وفعالة للبدء بطرح أسئلة معينة وتوليد فرضيات للبحث والممارسة. بعض الأسئلة التي ينبغي شمولها هي: ما هي الظروف المتعلقة بالبيئة التي تسهل تطبيق القيم الإسلامية لصنع السلام والمقاومة اللاعنفية في نزاعات اجتماعية وسياسية؟ هل ينعكس حل النزاعات ومبادئ وقيم اللاعنف بشكل مختلف في النصوص الدينية الإسلامية المختلفة، مثل الحديث والشريعة والقرآن بحد ذاته؟ كيف تتوافق ردود المسلمين مع أساليب اللاعنف وصنع السلام؟ كيف تختلف قيم اللاعنف وصنع السلام عندما يكون النزاعات بين فصائل إسلامية أو بين جماعات إسلامية وجماعات أخرى؟ كيف ترتبط النصوص الإسلامية بقيم أخرى تدعم التطبيق والاعتقاد في الأطر اللاعنفية؟ هل مصطلح *اللاعنف* مناسب عند البحث في هذه القيم، أم أن مصطلح *الصوفية* أكثر ملائمة؟ ما هي العوائق التي تمنع تطبيقاً أوسع لهذه الاستراتيجيات، لا سيما على المستوى السياسي؟

تقودنا حالة حركة الباشتون (Johansen 1997) ودراسة الانتفاضة إلى استنتاج أن الثقافات التقليدية المختلفة جداً يمكن أن تعتمد على الموارد الإسلامية لتوفر قاعدة لإطلاق حملات لاعنفية من أجل العدالة والسلام. وقد كان هذا واضحاً بشكل خاص في القضية الفلسطينية وفي سياق حل النزاعات التقليدي في الثقافة

العربية الإسلامية. إن المبادئ التوجيهية ذات العلاقة التي يجب استخدامها في بناء سياسة أو بحث أو نظرية هي: (1) توفر الهوية الدينية الإسلامية أساساً فعالاً لتجنيد الناس للانضمام إلى حملة لاعنفية عن طريق تعزيز هوية قوية وانضباط؛ (2) توفر قيم الدين الإسلامي قاعدة قوية لأهداف ناشطين لاعنفية لخدمة آخرين وتنفيذ إصلاحات اجتماعية واقتصادية وسياسية واسعة؛ (3) يمكن لإعادة تفسير القيم الدينية أن تخفف من الميول العنيفة في نزاعات ما، وتشجع الناشطين على تجنب التعصب تجاه أشخاص آخرين، وتمكنهم من التغلب على نزعة تتمتع بقداسة القِدم لاستخدام العنف ضد الأعداء، في النزاعات بين الأشخاص وبين الجماعات؛ (4) تمكّن الأعمال اللاعنفية كثيراً من المسلمين من أن يكونوا مؤثرين سياسياً أكثر مما كانوا عند استخدام تكتيكات عنيفة؛ (5) يمكن للتعاليم والخطب الدينية الإسلامية أن توفر أساساً لتمكين الناس من فحص معاني التقاليد الخاصة بهم؛ (6) ساندا الالتزام الديني للمسلمين تصميم وشجاعة قياداتهم اللاعنفية.

إن استخلاص هذه المبادئ والشروط من بحث ذو منحى دراسة حالة يمكن أن يساعد في تطوير إطار لاعنفي شامل في الإسلام. إن تحليل دراسات حالة جديدة لاستراتيجيات لاعنفية نفذها مسلمون أو غير مسلمين في محيط إسلامي هو أمر أساسي لتطوير وتعزيز تغيير سياسي واجتماعي سلمي بين مسلمين حول العالم. وقد قوبل استخدام استراتيجيات لاعنفية في كوسوفو من جانب قادة مسلمين في 1996 بالرفض أو الإهمال من قِبل سياسيين وباحثين، ومع ذلك فهذه هي بالضبط الحالات التي من شأنها أن تساعد في تكوين فهمنا لشروط تطبيقات ناجحة لاستراتيجيات سياسية سلمية في سياقات إسلامية.

إضافة إلى البحث، فإن المؤتمرات والأطر غير الرسمية للحوار بين المسلمين يمكن أن تكون هامة كذلك. وقد كانت بعض المبادرات الجديدة تنبثق في هذا الاتجاه، مثل لجنة السلام الإسلامي في الجامعة الأمريكية واللاعنف الدولي في واشنطن العاصمة،

وقامت كلاهما برعاية مؤتمرات حول الإسلام والسلام عالجت بعض القضايا المذكورة سابقاً.[1] في الماضي، ركزت بضعة مؤتمرات على هكذا مواضيع مثل اللاعنف والإسلام. وفي مؤتمر ريادي 1968 حول الديانات العالمية والسلام العالمي، حدد G. K. Sayidain مساهمة كان يمكن للإسلام أن يقدمها في هذا المجال: "إن أفضل مساهمة يمكن للإسلام أن يقدمها للعالم هي المساعدة في عملية نشوء الإنسان الجديد الذي سيكون قادراً على تحديد أولوياته بشكل أكثر ذكاء وتعاطفاً وأن يعيش حسب هذه الأولويات، والذي سيكون مهتماً بالعطاء أكثر من اهتمامه بالأخذ، والذي سيبذل جهده من أجل السلام مع مورد كيانه" (مقتبس عن Homer 1968 ,56).

يمكن أن تعزز كل ديانة إما العنف أو اللاعنف. إنها مسؤولية أولئك الذين يتبعون عقيدة معينة لاصطفاء هذه الموارد للاعنف من كتبهم الدينية المقدسة. وقد بيّن ألطاف جوهر أنه "القوة في الإسلام تتدفق من إطار القرآن الكريم وليس من أي مصدر آخر. ومن واجب علماء المسلمين أن يشرعوا في اجتهاد عالمي على جميع المستويات. إن الدين نقي ومفعم بالحياة، وعقل المسلم هو المشوش. إن مبادئ الإسلام ديناميكية، ونهجنا هو الذي أصبح ساكناً. ليكن هناك إعادة تفكير أساسية لفتح طرق للاستكشاف والتجديد والإبداع (48 ,1978).

إن الثقافة العربية الإسلامية هي كذلك مصدر غني لممارسات لاعنفية ولصنع السلام. ويبين البحث في هذا الكتاب بوضوح الإمكانية الهائلة لممارسات صنع سلام متنوعة استُخدمت على أساس يومي بين عرب مسلمين وغير مسلمين في الشرق الأوسط. هذه التقنيات التقليدية الأساسية لصنع السلام كانت أساسية في إدامة السلام والنظام الاجتماعي والسياسي بين جماعات متحاربة أو متنافسة لعدة قرون. كما أنقذت كثيراً من الأرواح وعززت الانسجام في كثير من المجتمعات، كما هو موضح في الاحترام الشديد للأخلاقيات وأثرها والصورة العامة في صنع السلام الاجتماعي والثقافي، جميعها فضائل تم الاستخفاف بها في الساحة السياسية.

يمكن لأساليب حل النزاعات التقليدية الشرق أوسطية لكسب مدخل ومصداقية، إن تم أخذها بالاعتبار منهجياً، أن تزيد قدرة صناع السياسة على العمل بفعالية وبشكل بناء مع كثير من النزاعات الداخلية. وهناك أداة أخرى ممكنة لحل نزاعات تقليدي هي استخدام شعائر المجتمع الموقرة والتفاعلات الرمزية التي يمكن أن يتم تطبيقها بسهولة في عمليات صنع السلام في فترة ما بعد النزاع. كثير من الشعائر المطبَّقة في حل نزاعات تقليدي يمكن نقلها إلى الساحة السياسية كذلك. على سبيل المثال، يمكن لمفهوم استعادة كرامة وشرف الضحايا علناً بوصفه سلوك عدالة تصالحية أن يسمح للأطراف أن تتفاوض وتسوي خلافاتها. إن استكشاف اعتماداً ممكناً لهذه الممارسات التقليدية في المجتمعات الإسلامية سيكون مساهمة هامة للغاية لدراسة أوسع للاعنف والسلام.

إن القيم الدينية والثقافية هي وسائل قوية لتعبئة الشعب في حركات اجتماعية وسياسية. إن القيم الدينية والثقافية الإسلامية اللاعنفية وصنع السلام ليست استثناءً لهذه القاعدة. فالانتفاضة الفلسطينية توضح كيف يمكن للرموز والشعائر والمعتقدات الدينية أن تلعب دوراً في تعزيز استراتيجيات اللاعنف في السياق العلماني التحرري الوطني. لم يكن القادة ولا الشعب المشاركين في الانتفاضة لينجحوا في تطبيق استراتيجيات لاعنفية بدون بيئة للانتفاضة إسلامية ثقافية ودينية خصبة. وتوضح حركة الباشتون اللاعنفية كيف يمكن لحركة دينية إسلامية أن تتبنى استراتيجية لاعنفية صارمة؛ وتقدِّم الانتفاضة دليلاً قوياً على مساهمة القيم الثقافية والدينية الإسلامية في تعزيز حركة سياسية لاعنفية تتولاها قيادة علمانية ووطنية.

وتبين حالة الانتفاضة بوضوح الصلة بين القيم الإسلامية المفصلة في هذا الكتاب ونوع القيم والمعايير الدينية المُستخدَمة، بوعي أو بلاوعي، من قِبل قيادة الحركة لتعزيز اللاعنف في البيئة الفلسطينية. إن قيماً مثل الصبر والتضامن والتضحية والكرامة الإنسانية العامة كانت عناصر جوهرية في الرسالة السياسية للانتفاضة أثناء عملية التعبئة والحشد.

وعلى المستوى النظري، فقد كان دور الثقافة والدين مؤكد بشدة بوصفه عامل أساسي في فهم الأسباب والديناميكيات وحل النزاعات. تشكّل وجهة النظر الثقافية تجاه العالم للأطراف المتورطة في نزاعات عنصراً هاماً ليس فقط في تصعيد النزاعات، بل في عملية التغيير كذلك. لذا، ينبغي على الباحثين والناشطين في حقل حل النزاعات ودراسات السلام أن يكتشفوا ديناميكيات وآثار التغييرات في الهويات الدينية والثقافية للأطراف المتنازعة.

مبادئ توجيهية للوساطة

بعيداً عن المساهمة في أجندة بحث جديد، فإنه من المحتمل أن لاستخدام استراتيجيات ونشاطات صنع السلام اللاعنفية في المجتمعات الإسلامية نتائج بعيدة المدى من حيث قيادة سياسية ودينية، ومنظمات غير حكومية ووسطاء طرف ثالث. إن المبادئ التوجيهية التالية توضح النتائج المحتملة إذا كان وسطاء التغيير (عمال التنمية وصنع السلام) سيتحدون أو سيأخذون بالاعتبار الأطر الثقافية والدينية في مبادراتهم. يوجد على الأقل ستة من تلك المبادئ يمكن تطبيقها سواء تم تنفيذ المبادرات من قِبل منظمات وطنية أو أجنبية.

أولاً، تشمل الثقافة والديانة الإسلاميتين قيماً ومعاييراً تعزز صنع السلام كما تعزز استخدام القوة والعنف. لذا، فمن العبث والتضليل تكوين رأي نمطي عن المسلمين بوصفهم أكثر تقبلاً للعنف من أي مجتمع آخر. هذه الصورة تعيق مصداقية الوسيط وصانع السلام المحلي في أي مجتمع مسلم.

ثانياً، هناك وفرة في القيم والممارسات الوطنية الثقافية والدينية في المجتمعات المسلمة يمكن استخدامها في تصميم نماذج من الوساطة لتعزيز تغيير وتطوير اجتماعيين وسياسيين؛ وليس هناك حاجة لاستيراد نماذج ذات أساس غربي بشكل

تلقائي. فالنماذج الغربية في أحسن أحوالها يمكن أن تقدِّم نتيجة قصيرة الأمد، ولكن على المدى الطويل لا يمكن توقع أن تتجذر في حياة المجتمع.

ثالثاً، في أكثر مشاريع صنع السلام فاعلية، يصادف أفراد المجتمع الذين يشاركون بفاعلية في نهاية المطاف قيماً جوهرية إشكالية في البُنى الاجتماعية الثقافية لكثير من المجتمعات المسلمة (لا سيما في البيئة العربية المسلمة)، مثل التسلسل الهرمي والسلطوية والمجتمع الذكوري، وما إلى ذلك. هذه البُنى مهددة بعوامل المشاركة الديمقراطية لصنع السلام في المجتمع. هذه مواجهة حتمية ينبغي استباقها من قِبل كل من الوسطاء وأفراد المجتمع. إن استخدام قوى المجتمع المحلية للتغيير في هذه المشاريع هو خطوة هامة في التغلب على بعض هذه التحديات البنيوية.

رابعاً، لزيادة كفاءة مبادرات صنع السلام في المجتمعات المسلمة، ينبغي تصميم مشاريع التنمية وتنفيذها بالتوافق مع قيم ومبادئ مستمدة من بيئتهم الخاصة. إن التشديد على العدالة وتمكين الضعيف والتضامن الاجتماعي والدعم الشعبي هي أمور أساسية لأية مبادرة لتصبح فاعلة.

خامساً، بالنسبة للوسطاء، فمن المستحيل تقريباً أن يعملوا في مجتمع مسلم بدون معرفة وجهة نظر أفراده الثقافية والدينية تجاه العالم. وهذا شيء يمكن أن يجد الوسيط الخارجي صعوبة هائلة في اكتسابه خلال أسبوعين أو "حتى" شهر. لذا، ينبغي على فرق المنظمات غير الحكومية الرسمية وغير الرسمية التي تفتتح مشاريع في تلك المجتمعات أن تشمل السكان المحليين في تخطيطها وتنفيذها. هذا لا يعني تمثيلاً رمزياً للسكان المحليين في هذه المشاريع - على العكس، إنه يتطلب اندماجاً كاملاً وملكية محلية لهذه المشاريع، والتزام طويل الأمد واضح وغير مشروط من جانب الوسيط بالمصلحة الشاملة للمجتمع المعني.

سادساً، إن حل النزاعات طويل الأمد ومشاريع التنمية الاجتماعية الاقتصادية

أمور متلازمة يصعب فصلها . وعلى الأغلب تتم إدارة كثير من المنظمات التي تمول وتنفذ مبادرات تنمية وصنع سلام في المناطق المسلمة (لا سيما تلك المناطق المتأثرة بنزاعات وعنف) من قِبل محترفين (محليين وأجانب) فقدوا الاتصال ، أو لم يكن لديهم اتصال نهائياً ، مع عامة الشعب أو مع الاهتمامات اليومية للمجتمع . لذا ، فإنهم يهملون الموارد البشرية المحلية الذين هم على دراية جيدة بالسياق الديني والثقافي . إن نجاح مشاريع التنمية الاجتماعية الاقتصادية وصنع السلام يتوقف على شعور القادة المحليين بحرية في استخدام مهاراتهم لتلبية الحاجات الحقيقية لمجتمعاتهم في مواجهة التوتر والنزاع والتغيير . وينبغي أن يكون السكان المحليين قادرين على إدامة الحل لنزاعاتهم والتطوير لمجتمعهم بعيداً عن فترة التدخل والدعم الخارجيين . باختصار ، إن بناء قدرات مستقلة ومحلية من أجل السلام ينبغي أن يكون الهدف النهائي للتدخل في أي مجتمع .

هـوامـش

المقدمة

(1) قام كثير من الممارسين بتنفيذ استراتيجيات من هذا القبيل؛ على سبيل المثال، ساعد John Paul Lederach (1995,1997) مجتمعات محلية في أمريكا اللاتينية (غواتيمالا) لتطوير مبادراتهم المحلية من أجل نُهج صنع السلام واللاعنف. انظر كذلك أبو النمر 1996a حول ورش التدريب على حل النزاعات في غزة.

(2) تمت إدارة ورش التدريب لصنع السلام من قِبل منظمات مثل البحث عن أرضية مشتركة، والبرنامج الصيفي لجامعة مينونايت الشرقية، وبرنامج الجامعة الأمريكية للسلام العالمي وحل النزاعات، ومعهد الدبلوماسية متعددة المسارات (IMTD)، وخدمات الإغاثة الكاثوليكية.

(3) لا يُستخدَم مصطلح *إسلام* في هذه الدراسة بوصفه مفهوماً جوهرياً بل إشارة إلى مجموعة من المعتقدات والممارسات الدينية والروحانية، وكحضارة متعددة الثقافات وجدت لقرون، وكرواية تاريخية تزود المسلمين بهوية ثقافية وسياسية ودينية. ولمزيد من التفاصيل عن الحضارات أو المداخل اللاجوهرية إلى الإسلام، انظر خضوري 1984 وSachedina 2000.

(4) جرت مناقشة لتلك العلاقات بين الغرب والعرب في صيف 1998 في مؤتمر عُقد في أوكسفورد حول صورة العرب في الغرب. كان المؤتمر برعاية المعهد الملكي لدراسات بين الأديان؛ ومركز الشرق الأوسط الأردني؛ وكلية سانت أنتوني؛ والمركز اللبناني للدراسات.

(5) من المهم توضيح أن الكاتب يستخدم مصطلح *إسلام* بشكل رئيس في إشارة إلى المجتمع المسلم في الشرق الأوسط، على الأخص عندما تتركز المناقشة على المعايير والقيم الثقافية والتقليدية. ولا يقصد الكاتب بأي حال من الأحوال أن يقول بأن للمسلمين حول العالم ثقافة عامة واحدة فقط. على العكس من ذلك، فالإسلام مَكّن تنوع الثقافات المحلية في التعايش مع مبادئ إسلامية، الأمر الذي لا يزال يشكّل موضوعاً متميزاً في تصور المجتمع المسلم، أو الأمة. علاوة على ذلك، فالكم الهائل من المعلومات من أجل هذا البحث، على الأخص بالنسبة للفصول التي تتحدث عن الانتفاضة الفلسطينية والعوائق الثقافية الاجتماعية أمام صنع السلام وحل النزاعات، مستمدة من سياق عربي مسلم شرق أوسطي. وكون المرء عربي مسلم يعيش في الشرق الأوسط يوفر له سمات ثقافية لا يمكن أن توجد في دول أو مجتمعات إسلامية أخرى أو يتم التشارك بها معهم. لذا، فإن المرجع الرئيس في التحليل والمناقشة يتعلق بالمجتمعات العربية المسلمة الشرق أوسطية (انظر الفصل 1 لمزيد من النقاش حول هذه النقطة).

الجزء I: صنع السلام واللاعنف في الدين الإسلامي وفي الثقافة الإسلامية: إطار نظري

(1) Edward Hall معروف على الأغلب في حقل الثقافة والاتصال. ودراسته (1976) عن نماذج عامة ومشاركات لمجتمعات ذات بيئات عليا ودنيا هي مثال كلاسيكي عن مدخل (من خارج الثقافة) إلى الثقافة.

الفصل 1. دراسة عن الإسلام واللاعنف والسلام

(1) هذه السمات مُقترَحة جزئياً من قِبل Reinhold Niebuhr, 1960 (244-54, 165-67, based on King 1957). من ناحية أخرى، فإن غاندي ومارتن لوثر كينغ الإبن، اللذين أوضحا (1957) السمات الخمس أعلاه لنهج لاعنفي، هما المصدران الكلاسيكيان لتحديد معنى اللاعنف.

(2) هذه القائمة من الفرضيات قائمة على أساس مناقشة أوسع وأعمق للتطورات المتنوعة في ميدان حل النزاعات ونماذجه النظرية التي وردت في أبو النمر 1999.

(3) الصيام هو أحد القيم والممارسات الرئيسة التي ربطها غاندي بالإسلام، لا سيما خلال فترة سجنه المبكرة (McDonough 1994, 122).

(4) شدد عدد من العلماء المسلمين على شرعية وأهمية التفسيرات المختلفة للنصوص الإسلامية. انظر إسحاق 1999؛ الجبري 1992.

(5) يتشارك المسلمون وغير المسلمين في صفات أخرى، تشتمل على مجتمعات قائمة على أساس القبليَّة والعرقية والدين، والتي تحافظ على حدود اجتماعية وإقليمية قوية (زبيدة 1992a؛ بركات 1993).

(6) في الواقع أن كثير من النقاشات والكتابات انبثقت عن مناطق غير عربية مسلمة، على الأخص جنوب آسيا. ومع ذلك، يوجد بين المجتمعات الشرق أوسطية (عربية وغير عربية) اختلافات ثقافية كبيرة، على سبيل المثال، الاختلافات الثقافية بين المسلمين العرب السودانيين وبين المسلمين الإيرانيين أو الأفغانيين. وحتى بين المسلمين العرب أنفسهم يوجد ثقافات فرعية واختلافات سيكون من الصعب تناولها بمصطلح عام واحد. على سبيل المثال، الموقف تجاه الأوروبيين يختلف بين المسلمين العرب في منطقة الخليج عن موقف أولئك في شمال افريقيا.

(7) تم وصف هذه العملية من قِبل علماء يبحثون في الديمقراطية وأيديولوجيات أخرى. ويلخص ابراهيم أبو ربيع هذا المفهوم أفضل ما يمكن: "معظم المفكرين العرب العلمانيين يتمسكون بإصرار بالفرضية القائلة بأن تعميم التحديث وقبوله من المجتمع العربي والعقل العربي في القرن التاسع عشر كان أمر لا مفر منه، وبأن اللجوء إلى التقليدية في شكل أصالة هو مجرد هروب من الظروف الجديدة التي أوجدتها الحداثة" (1996, 249).

(8) إن مدى العنف في المجتمعات الغربية (على المستويين الفردي والجماعي) مرتفع بشكل خطير، وتم وصفه من قِبل باحثين في دراسات عن السلام، وصناع سياسة آخرين على أنه مرض اجتماعي أو حتى حرب (Turpin and Kurtz 1997).

(9) حاول قادة سياسيون معاصرون تحديد هويات علمانية لدولهم القومية. ويؤكدون على توافق أوسع بين النظرة الغربية والإسلامية للعالم، مستخدمين الانسجام والتأقلم وإعادة الصياغة باعتبارها المبادئ الأولية في عملية التكيُّف. ويبقون على الإسلام بوصفه دين

الدولة، ولكن من خلال التفسير الحر والمتساهل للقوانين والقيم الإسلامية، فإنهم يسعون إلى تقديم المفاهيم الغربية إلى داخل حياة المسلمين الاجتماعية والسياسية. والذين يخالفونهم هم التقليديون الذين يرفضون فرضية الانسجام ويدعون إلى "حل إسلامي." إنهم يرون المفاهيم الغربية، مثل الديمقراطية والدولة القومية والعلمانية كمناقضة للفكر الديني الإسلامي لأن تلك المفاهيم تعتمد على الإنسان أكثر من اعتمادها على السلطة الإلهية (عبد 1995, 120).

(10) يمثل Dan Quayle و Patrick Buchanan و Daniel Pipes، وآخرون هؤلاء السياسيين وصناع السياسية الذين كثيراً ما قارنوا الإسلام بالشيوعية والنازية (168, Esposito 1992).

(11) إن استعراض هذا البحث والمطبوعات في هذه الدراسة موجز ومحدود بسبب (1) طبيعة هذه الدراسات (التي تتجنب أو تهمل صنع السلام واللاعنف)؛ (2) حقيقة أنها تمثل غالبية الدراسات في هذا الموضوع؛ (3) الهدف الخاص لهذه الدراسة (التركيز على صنع السلام في الإسلام)؛ (4) إن حقيقة أن استعراض الحرب والجهاد كان طريقة نمطية لتغطية الإسلام بوصفه ديناً أو مجتمعاً من جانب المدافعين عن الإسلام والمهاجمين له؛ (5) لقد كانت هناك عدة دراسات باللغة الإنجليزية، وكثير باللغة العربية، أعادت النظر في هذه الدراسات وكشفت تحيزها الثقافي وقصورها. انظر Esposito 1992; Esposito and Voll 1996.

(12) يوجد العديد من الدراسات حول الأصولية الإسلامية (التطرف الإسلامي)؛ ولا يسمح مجال هذا البحث بإدراجها كاملة. من ناحية أخرى، إضافة إلى القائمة الحالية، انظر المجلدات الثلاثة المطبوعة لـ Martin E. Marty و R. Scott Appleby في سلسلة عن الأصولية (مشروع الأصولية، مطبعة جامعة شيكاغو، 1993).

(13) بالنسبة للآيات القرآنية الكريمة، اعتمدت على ترجمة عبد الله يوسف علي (1991) باستثناء حيثما استخدم العلماء المقتبس عنهم طبعات أخرى. [النسخة الإنجليزية للكتاب].

(14) بناء على اقتباسات من Moulavi Cheragh Ali 1977. في كثير من ملاحظاتي عن صحابة الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، اعتمدت على Tabarsi 1958، تفسير سورة 2 , 212.

(15) عند دراسة الإسلام بشكل عام والإسلام السياسي بشكل خاص، فإن هناك تشديد، وحتى هيمنة، لهذه الآراء النمطية والتعميمات بين العلماء والكتاب موصوفة في القول أعلاه. وتدعم Andrea Luego (1995, 11) مفهوم أنه بالرغم من أن كثير من الناس قادرين على رؤية ومعاملة المسيحية كثقافة أكثر منها كدين، فإن الإسلام عند تصوره من قِبل الناس في الغرب لا يمكن أن يُربَط بالثقافة بل بالدين فقط. إن الصورة السلبية للعرب والمسلمين لها تأثيرات سياسية خطيرة. ويأتي مثالان رئيسان من سياسيين وباحثين مسلمين بارزين. شككت السفيرة السابقة للولايات المتحدة الأمريكية لدى الأمم المتحدة Jean Kirkpatrick في قدرة العرب للتوصل إلى قرار منطقي: "العالم العربي هو الجزء الوحيد من العالم الذي صُدمت فيه بقناعتي بأنه إذا تركت الشعب يتخذ قراراً، فإنهم سيتخذون قرارات رشيدة بشكل أساسي" (مقتبس عن Luego 1995 ,16). ويعطي بسام طيبي انطباعاً بأن الناس الشرق أوسطيين مدمنون على الاضطهاد: "تتبع الجماهير العربية حكامها الدكتاتوريين والطغاة إلى أن يصابوا بخيبة أمل مريرة؛ يجب أن يمروا أولاً في فترات مؤلمة من خداع الذات قبل أن يدركوا في نهاية المطاف أنه تم خداعهم. ومع ذلك فهم لا يتعلمون من درسهم؛ فبالرغم من أنهم يتركون أبطالهم يسقطون، فإنهم يتعهدون بالولاء للدكتاتور التالي. هذه صفة للثقافة السياسية للشرق الأوسط (مقتبس عن Luego 1995 ,16).

(16) دعماً لهذا المفهوم للعنف المحدود والحرب، وضع زوج ابنة الرسول، (صلى الله عليه وسلم) ـ أول الأئمة والخليفة علي، كرم الله وجهه ـ قوانين وشروط بتفصيل كبير للتوجيه الأخلاقي لجيشه. "منعت الشروط البدء بالهجوم أولاً أو السلب أو إذلال النساء أو قتل الأطفال أو الأشخاص الهاربين أو المقاتلين الجرحى أو تعرية جندي ميت، أو التحرش بإمرأة أو انتهاك حياءها أو إيذاء أشخاص كبار في السن أو ضعفاء، وما إلى ذلك." (Saiyidain 1994 ,174).

(17) دعماً لهذا المفهوم، يشير العلماء إلى حدث تاريخي: "في إحدى المعارك، سلب المسلمون، الذين لم يتبقى لديهم سوى القليل من الطعام، قطيعاً من الماعز رأوه. وعندما سمع الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، بالأمر أتى وكفأ قدورالطبخ التي كان يُطهى فيها لحم الماعز، قائلاً: "إنَّ النهبة ليست بأحلَّ من الميتة" كتاب السنن: سنن أبو داوود (كتاب الجهاد) (1998 , 2:13).

(18) الجزائر ومصر وفلسطين ولبنان وأفغانستان ما هي إلا بعض الأمثلة التي توجد فيها نزاعات عسكرية وسياسية نتيجة للخلاف على شروط القيادة المناسبة للدولة. وقد أعلنت الجماعات الإسلامية في تلك الدول الحرب ضد القيادة الموجودة، مجادلة بأن هؤلاء القادة ليسوا جديرين بطاعة المجتمعات المسلمة، بحيث أن محاربتهم، بحسب الإسلام، هي قضية تحقيقها مبرر أخلاقياً.

(19) هذه تشمل إرثاً واضحاً جداً لـ مارتن لوثر كينغ وغاندي وآخرين، بحيث لا يمكن تجاهله.

(20) إن أولويتي الشمولية والإبداعية هما غاية تطبيق مبادئ الشورى والاجتهاد. وهذه قيم جوهرية في حل النزاعات والمداخل إلى اللاعنف (انظر مناقشة الفرضيات في الفصل 2).

(21) تم استبعاد الكتّاب والوعاظ المسلمين الذين يهدفون إلى هدي الناس إلى الإسلام أو يتكلمون جهراً على أساس أقوال دينية فقط، من هذه الفئة.

(22) يناقش Satha-Anand (I993a) الدمار الذي يمكن أن ينتج عن حرب نووية، ويخلص إلى أن حرباً كهذه تحرّمها التعاليم والمبادئ الإسلامية. وتم التوصل إلى نتيجة مشابهة من قِبل K. G. Saiyidain في وقت مبكر 1968 في تقديم لمؤتمر حول الإسلام والسلام. وأشار إلى أنه لا يمكن تنفيذ أي نوع من الحرب الشاملة ضمن الشروط التي نهى عنها الإسلام. انظر Homer 1968.

(23) كان الباحثون في السلام والممارسون يعززون هذه النقلة النوعية منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين. ولمزيد من المعلومات حول هذه النقاشات، انظر Burton 1990.

(24) جودت سعيد هو باحث إسلامي سوري، سجنته الحكومة السورية لعدة سنوات بسبب آرائه الإصلاحية للإسلام.

(25) بالرغم من أن توثيق هذا الحديث لم يتم التزويد به من قِبل جودت سعيد أو آخرين ممن استشهدوا به، إلا أن القول معروف جداً وكثيراً ما يُستشهد به في اللقاءات الاجتماعية.

(26) يجب ملاحظة أنه بالرغم من أنه تم تعريف الأحمدية من قِبل (1978, 136 Ferguson) على أنها حركة أو طائفة دينية مسالمة، فقد ميّز تعاليمها في "ضرورة

استخدام الدفاع المسلح ضد العدوان." هذا التصريح يستبعد هذه الجماعة من "النهج السلمي المطلق."

(27) من الواضح أن لهذا التقديم *للدعوة* هدف ودافع تبشيريين. علاوة على ذلك لا يوضح وحيد الدين خان كيف يمكن تطبيق هذه الدعوة في حالة نزاع. حتى لو أصبح جميع الناس مسلمين، كيف كان ذلك سيساعد في تقليل العنف وكيف كانت النزاعات ستُحَل بينهم؟

فصل 2. مبادئ إسلامية للاعنف وصنع السلام:

إطار عام

(1) تشدد كثير من الآيات القرآنية الكريمة (مثل 90 : 17) على قيمة الرحمة بين الناس. وتم التشديد على القيمة ذاتها : "من لا يرحم الناس لا يرحمه الله" (م. البخاري 1959، كتاب 34، فصل 53 , 47 - 48).

(2) يقتبس هويدي من الزمخشري : "وفي هذا ـ السعي لتحقيق عدالة مع الأعداء ـ يوجد إنذار كبير بأن العدالة هي واجب ينبغي تطبيقه عند التعامل مع الكفار، الذين هم أعداء الله. فإذا كان لها هذه السمة القوية مع الأعداء، إذن ما الواجب والأثر الذي سيكون لها بين المؤمنين، الذين هم أولياء الله المختارين؟" (1993, 121).

(3) بناء على Barazangi و زمان و Afzal 1996. تؤيد السنة النبوية الشريفة هذا المفهوم للوسطية والعدالة : ح0"تعاملوا بالوسطية." صحيح البخاري، مجلد 7. كتاب 70، رقم 577؛ مجلد 8، كتاب 76، رقم 470. (باستثناء الحالات المُشار إليها، فإن جميع الاستشهادات من أحاديث صحيح البخاري في هذه الدراسة تستند إلى تراجم في خان 1998. وتم التحقق منها في النسخة العربية لصحيح البخاري 1998).

(4) "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، جائزته يوم وليلة، والضيافة ثلاثة أيام، فما بعد ذلك فهو صدقة، ولا يحل له، أن يثوي عنده حتى يحرجه" صحيح البخاري مجلد 8، كتاب 73، رقم 156.

(5) يوجد في الدراسات عن السلام تشديد على جميع جوانب العدالة (عناصر توزيعية وإجرائية وتعويضية).

(6) إضافة إلى توضيح ما حرمه الله على المسلمين، يبين القرآن الكريم بوضوح أن الله يتوقع كذلك من المسلمين أن يشجعوا ما هو خير. وكون المرء مسلماً لا يشمل فقط رفضك لما هو شر بل الاستمتاع عملياً بما هو خير. ويبين القرآن الكريم ما يعنيه بالاستمتاع بالخير لتحقق بالتالي حياة متوازنة وعادلة في سياق جماعي اجتماعي.

(7) تم تشجيع ووصف الزكاة كذلك بالتفصيل، بالترافق مع مكافآتها، في الآيات الكريمة 2: 262 ـ 72.

(8) أعتق الرسول، صلى الله عليه وسلم، العبد بلال الذي كان بين أوائل المؤمنين بالإسلام، وأرشد المسلمين إلى فعل الشيء نفسه مع عبيدهم. في الواقع أن بلال تبوء مكانة بارزة بين الصحابة.

(9) دعماً لهذا التفسير انظر الآيات الكريمة (41: 34، 7: 56، 7: 199، 28: 54)، التي يُتوقَّع فيها من المسلمين أن يمارسوا ضبط النفس وأن يسيطروا على غضبهم وردود أفعالهم تجاه أعمال الشر.

(10) إن القول الكامل للنبي، (صلى الله عليه وسلم)، مُترجَم من قِبل محمد محسن خان: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه" (1972).

(11) هناك جماعات مسلمة (مثل الصوفية والأحمدية) تشدد على الجهاد الروحي أكثر من الجهاد الجسدي. فتعاليم الصوفية توضح بأن "المجاهد هو الذي يحارب بنفسه ويكون بالتالي في سبيل الله" (2:76, Nurbakhsh 1983). وتشير جماعات أخرى إلى أن الدعوة (الدعوة لنشر الإسلام من خلال الوعظ والإقناع) هي الشكل الأساسي للجهاد بالنسبة للمسلمين.

(12) لتفاصيل كاملة عن هذه الأحداث في حياة الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، انظر ابن هشام 1992, 288.

(13) انظر مناقشة خضوري (1984) حول العدالة الفلسفية وجذورها في الشريعة الإسلامية بتحليل عمل الفلاسفة المسلمين العظماء الفارابي والكندي وابن رشد وابن سينا.

(14) في مناقشته للمجادلة بين نقل المتمسكين بالتقاليد أو العقل، يحدد جورج حوراني (1985, 227 - 73) أربعة مداخل إلى تفسير المصادر الإسلامية حول الأخلاقيات: (1) الوحي والعقل المستقل، الذي يتضمن الوحي الذي يكمله العقل المستقل (الاجتهاد)، والعقل المستقل الذي يكمله الوحي (المعتزلة)؛ (2) الوحي الذي يكمله العقل المستقل، والذي يدعو إلى العودة إلى التقاليد؛ (3) الوحي وحده؛ (4) الوحي الموسَّع من قِبل الأئمة. وأن يُسبَق العقل بالوحي كان مدعوماً بشكل أساسي من قِبل الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي (870 - 950)، ابن سينا (980-1037)، ابن رشد (1126- 1198)، الذي كان أكثر إقداماً على دور الدين والإيمان في حياة الفرد. وهاجم الغزالي (1058 - 1111) جميع الفلاسفة السابقين لابتعادهم الملموس عن الدين والوحي.

(15) وذهب Saiyidain إلى أبعد من ذلك في تشجيع العلماء للانخراط في التفسير: "حتى لو كانت كفاءتي في الاضطلاع بتفسير موثوق لرسالة الإسلام موضع شك، فإنني أؤكد بقوة حق أي شخص جاد وأمين وذكي القيام بذلك. إن هذا التفسير يصبح ضروري في كل عصر لأسباب متنوعة. (1994, 3).

(16) إن الشريعة هي الإرادة الإلهية للسلوك البشري المفسرة من قِبل العلماء، وموضحة من خلال مدونات قانونية محددة (فقه)، علم القانون الإسلامي. لمزيد عن موضوع "إغلاق أبواب الاجتهاد" الذي تمت مناقشته كثيراً، والحاجة الحالية للإصلاح والديناميكية، انظر إقبال 1930؛ وانظر كذلك Sonn 1996.

(17) هناك قول آخر يؤيد موقف العفو هذا عندما دخل النبي، (صلى الله عليه وسلم)، مكة: "لا تثريب عليكم اليوم يغفر الله لكم وهو أرحم الراحمين" (ابن سعد 1957, 2؛ 142).

(18) ابن اسحاق 1978, 184؛ حياة محمد (ترجمة انجليزية لـ صراط ابن إسحاق) 1955، 193.

(19) يحدد Sachedina (2000 , 105) هدفين اجتماعيين كما تم التأكيد عليهما في القرآن الكريم: وضع قيود أخلاقية وقانونية لعملية العقاب، وتوفير طريقة بديلة لاستعادة العلاقات من خلال العفو والديّة وتعويضات أخرى.

(20) مقابلة مع الشيخ Arimiyawo Shaibu، عالم إسلامي في الباكستان، آذار/مارس 1998. انظر خدمات الإغاثة الكاثوليكية 1999.

(21) انظر آيات قرآنية كريمة أخرى تؤكد على المبدأ ذاته لاختيار ومسؤولية الفرد: 5؛ 8، 9؛ 6، 16؛ 125، 42؛ 48.

(22) البديهات الأخلاقية في الإسلام هي: التوحيد؛ (2) العدل والإحسان: الرغبة في توزيع متكافئ للدخل والثروة، الحاجة إلى مساعدة الفقراء والمعوزين، ضرورة إجراء تعديل في مجال الاستهلاك بكامله، علاقات الانتاج والتوزيع، وأمور أخرى. كل هذا لمنع الظلم أو لضبطه؛ (3) الاختيار: الإنسان قادر على اختيار الخيار الصحيح إذا اتبع طريق الله الصحيح. ولكن الإنسان قادر كذلك على القيام بالخيار الخطأ. والإنسان حر في الاختيار، ولكن حريته ليست مطلقة؛ (4) الفرض: المسؤولية تجاه نفسه والله والآخرين. بالقيام بأعمال جيدة والالتزام بدينه، يمكن للمرء أن يضمن طريقه القويم. لذا فإن المرء هو مشارك مكمل للمجتمع. لن يكون الإنسان مسؤولاً عما يفعل الآخرون ولن يُحاسب على أعمال الآخرين. Naqvi 1994.

(23) اعتماداً على تفسيرات عبد الله يوسف علي (1991، 28، تفسير 61) للصبر في القرآن الكريم.

(24) بعض هذه الآيات الكريمة هي: 109:10؛ 11؛ 115؛ 16؛ 126- 27؛ 20؛ 130- 32؛ 40؛ 55، 77؛ 46؛ 35؛ 50؛ 39؛ 70؛ 5؛ 73؛ 10- 11.

(25) حاول الإسلام إلغاء الاعتماد على التضامن القبَلي بالتشديد على نظام أسمى للوحدة بين الأفراد ومع ذلك يبقى معياراً قوياً بين كثير من المسلمين العرب وغير العرب.

(26) أكمل فريد إسحاق (1998) دراسة حول النظرية الإسلامية للتحرير اعتماداً على تجربة المسلمين في جنوب افريقيا في محاربة التمييز العنصري. ويصف استخدام المعتقدات والقيم الإسلامية في تعبئة المسلمين لمقاومة نظام العضل العنصري في جنوب افريقيا، لا سيما عن طريق بناء ائتلاف مجتمعي مع غير المسلمين. إن تجربة كهذه تؤكد الاحتمالية الكبيرة لبناء تحالفات عبر حدود وهويات دينية في مقاومة الحرب والعنف والظلم.

(27) يدعم أكبر أحمد (1988) هذا المفهوم للأمة بوصفها مجتمع فردي وديني متنوع، لا سيما في الحِقبة المدنية حيث يشير القرآن الكريم إلى مفهوم المجتمع سبع وأربعين مرة، مقارنة بتسع مرات فقط في الحِقبة المكيّة.

(28) تُثبت عزيزة الحبري (1992، 12) مبدأ الأنظمة الإسلامية للحكم – إرادة الشعب ستكون أساس سلطة الحكومة. وتعرّف البيعة على أنها "قبول وإعلان الولاء لحاكم محتمل." تُعرف عملية التعاقد هذه مع الناس كمبدأ تشاركي وديمقراطي في الإسلام.

(29) مثال جيد عن هذه الاستشارة هو معركة أُحُد، حيث وافق الرسول، (صلى الله عليه وسلم، على خلاف ما كان يعتقد، أن يقابل جيش قريش خارج المدينة. انظر ابن هشام 1978؛ مقتبس عن الحبري، 1992.

(30) انظر، على سبيل المثال، الآيات القرآنية الكريمة 88: 21 – 22. وحديث آخر يدعم هذا المبدأ هو: ج1"إذا أجمع المسلمون على أمر فلا يمكن أن يكون خطأ." محمد ابن يزيد ماجه، 2 سنن 3951 في 1302 (بلا تاريخ)، مقتبس عن الحبري 1999، 506.

(31) يدعم القرآن الكريم الحرية والاختيار (2: 256، 18: 29، 17: 107، 10: 99).

(32) إضافة إلى ذلك، يشدد القرآن الكريم على شرعية الاختلافات في الآيات القرآنية مثل 11: 118 – 119 و 30: 22.

(33) توثيق هذا الحديث مشكوك فيه؛ ومع ذلك فهو مستخدَم بكثرة بين المسلمين.

(34) ابن كثير (تفسير 2: 588).

(35) نوقش هذا المفهوم للفجوة بين الواقع والمثاليات في الإسلام من قِبل علماء مسلمين (انظر ناصر 2000).

الجزء 2. تطبيقات سياسية وثقافية لاستراتيجيات لاعنفية في المجتمعات المسلمة

(1) البيانات في هذا القسم مبنية على أساس تجربتي المهنية كمدرب في التدريب على صنع السلام واللاعنف بين 1992 و 2001.

(2) اعتماداً على تقارير تقويمية (1993 – 2001) من هذه المشاريع ومن تجربتي المهنية كمدرب في هذا الحقل.

(3) في كثير من ورشات العمل التي أديرت في أوروبا والولايات المتحدة، حيث كان معظم المشاركين من غير المسلمين، ولديهم دراية قليلة عن الشريعة والثقافة الإسلاميتين، أعرب بعض المشاركين عن شكوكهم إزاء قابلية تطبيق مفاهيم صنع السلام اللاعنفية من قِبل مسلمين بناءً على آرائهم النمطية عن الدين الإسلامي والمجتمعات المسلمة. ومع ذلك فإن تصريحاتهم كانت على الأغلب تفتقر إلى حجة وجيهة أو أية معرفة دقيقة للسياق. تم التعبير عن بعض تلك التصريحات من قِبل أعضاء من ديانات أخرى في مناقشة للمداخل الدينية إلى السلام. في هذه المناقشات، كان المشاركون يحاججون عادة بأن "المسيحية أو اليهودية أو البوذية هي ديانات مسالمة أكثر من الإسلام؛ انظر إلى الجهاد."

(4) ورشة حل نزاعات مجتمعية، غزة 1996.

(5) تدعم Andrea Luego وجود هذا المفهوم للتنميط وتطبيقاته على عملية الحوار؛ "إن نمطية اللاعقلانية المفترضة في البلدان الإسلامية يزيد من حدة الاستقطاب بين الغرب والشرق. إن الغرب الحديث عاقل والشرق المتخلف مجنون إلى حد ما. نتيجة لذلك، فمن المستحيل بالضرورة بالنسبة للشرق أن يكون محاوراً نداً وفاعلاً. والمجانين متقلبي المزاج وخطيرين، ولا يمكن أن يكون للمرء علاقة نديّة معهم، من الأفضل أن تبقي نفسك ــ أو تبقيهم ــ بعيداً." (1995، 17). نتيجة لذلك، فإنها تقترح إيجاد قنوات حوار هادف ومنهجي بين الغرب والشرق أو بين الثقافة الغربية والإسلام.

(6) لمعلومات كاملة عن هذه القضية، انظر Easwaran 1984.

الفصل 3. صنع السلام واللاعنف في سياق اجتماعي ثقافي: آليات عربية مسلمة تقليدية لحل النزاعات

إضافة إلى استعراض للكتابات الموجودة، فإن المعلومات في هذا الفصل مبنية على مقابلات أدرتها من 1995 إلى 2001 مع وسطاء تقليديين في منطقة الجليل (شمال إسرائيل) وغزة (فلسطين) وبين "أولاد علي"، قبيلة بدوية في شمال غرب مصر.

(1) كان هناك الكثير من المناقشة والبحث حول المدى الذي تأثرت فيه الأعراف القبَلية المختلفة بالدين الإسلامي والثقافة الإسلامية. من ناحية أخرى، اتفق الباحثون على أنه

يوجد كثير من القبائل التي تعيش حالياً في العالم العربي المسلم وقد تم المحافظة على تقاليدها وبأنه لم يتم استيعاب قوانين الشريعة تماماً من قِبل تلك المجتمعات أو زعمائها. بل أنهم التزموا بالعُرف القبَلي (زيناتي 1992). وانظر كذلك Cole 1975؛ فضل 1982؛ اسماعيل 1986؛ س. موسى 1984؛ باشا 1983؛ عوادي 1982.

(2) مقابلة مع زعيم قبَلي (محكِّم) لأولاد علي، مرسى مطروح، مصر، 1995.

(3) في 1996، شهدت مصالحة مبنية على أعراف قبَلية في مجتمع قبَلي في شمال مصر. وقد تم استخدام عملية مماثلة لتسوية نزاعات بينشخصي بين عشيرتين، حيث استخدم الوسطاء ـ المحكمون دستورهم القبَلي وقوانينهم القبَلية لمصالحة الطرفين. وكان كل تصريح يُدعم بآية من القرآن الكريم وقول من الحديث الشريف.

(4) تختفي بعض التقنيات المستخدمة في القوانين العرفية تدريجياً، على سبيل المثال، التقنية المستخدَمة لتقرير براءة شخص ما أو إدانته (بشاعة) لم تعد تُنفَّذ. في هذا الإجراء كان يتم وضع لسان الشخص على أداة ساخنة (سكين أو ملعقة، إلخ). إذا ترك هذا الفعل علامة على لسانه، كان يُعتبَر مذنباً؛ ويُعتبَر بريئاً إذا لم تترك الأداة أي علامات (زيناتي 1992, 411).

(5) حدد العلماء المسلمون، وفقاً للشريعة، خمس ضرورات أو أساسيات للحياة: الحفاظ على الدين والحياة والعقل والشرف والثروة (حنفي 1992).

(6) وفقاً للشرع الإسلامي، يُعتبَر الشرف أحد الأسس لتحدي طبيعة الجرائم الجنائية. و تصنَّف الاهتمامات الباقية في الجرائم الجنائية عادة على أنها تتعلق بالشخص والملكية والدولة والدين والسلام العام والسكينة والحشمة والأخلاق (أبو حسان 1995, 26). لذا، فإن الأخلاقيات تشغل الدور الأساسي في صنع الشخص المسلم والمجتمع المسلم.

(7) هذا لا يحدث بالضرورة في كل صُلحة.

(8) لمزيد من التفاصيل عن إجراءات آليات حل النزاعات هذه وبعض الأمثلة عملياً، انظر بحث إلياس جبور (1996) عن الصلح.

(9) كثيراً ما يُستشهد بسنة الرسول، (صلى الله عليه وسلم)، في هذا السياق من خلال وصف رد فعله تجاه أهل قريش، الذين كانوا يحاربون ضده في ذلك الوقت عند دخول مكة مرة

ثانية. فقد عفا الرسول، صلى الله عليه وسلم، عن الزعماء والمحاربين المكيين: "يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا: خيرًا، أخ كريم، وابن أخ كريم.. فقال: فإني أقول لكم كما قال يوسف لإخوته {لا تثريب عليكم اليوم} اذهبوا فأنتم الطلقاء." هذه حادثة مشهورة في التاريخ الإسلامي (15, Kishtainy 1990).

(10) في الواقع أن مبارك عوض، ناشط سياسي فلسطيني، كان أول من يعرض بمنهجية الأعمال اللاعنفية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، لقد جرَّب استخدام مصطلح صبر ليصف طبيعة الحملة اللاعنفية في فلسطين بين 1948 و1986 (انظر Crow و Grant و ابراهيم 1990).

(11) مقابلة مع المحكِّم المحلي في مخيم البريج للاجئين، غزة، صيف 1998. وتمت ترجمة تصريحاته إلى الانجليزية.

(12) كما ذكر سابقاً.

(13) للاطلاع على القصة كاملة، انظر ابن هشام 1998.

(14) أحياناً لا يكون حلفان الشخص كافياً، كما يدعم هذا القول العربي: "قالوا للكذاب احلف، قال جاء الفرَج."

(15) العديد من تلك الأحاديث غير الموثَّقة في المصدر الأساسي للحديث هي من البخاري أو صحيح مسلم؛ ومع ذلك فقد تم الاستشهاد بها من قِبل القادة المسلمين.

(16) البريج، غزة، صيف 1998.

(17) هناك الكثير من الدراسات الخاصة بعلم الإنسان تدعم هذه الفرضيان (مثلاً، Witty 1980; Antoun 1997).

(18) مقابلة مع نائب رئيس بلدية مرسى مطروح، مصر، صيف 1996.

(19) مقابلة مع مشارك في عملية حل النزاعات في البريج، غزة، صيف 1998.

(20) مقابلة مع الوسيط المحلي، البريج، غزة، صيف 1998.

(21) مقابلة مع مشارك غزاوي في قضية تم التحكيم فيها وفقاً لإجراءات الشريعة، غزة، صيف 1998.

(22) اعتماداً على مقابلات مع الشيوخ القبليين لأولاد علي، مرسى مطروح، مصر، صيف عام 1996.

الفصل 4. مبادرات صنع السلام اللاعنفي في المجتمعات العربية المسلمة: خرافات وعقبات في إطار تدريبي

(1) وفقاً لتحليل ضيق لردود فعل مجتمعاتهم وحكوماتهم تجاه نقد داخلي من هذا القبيل، فإن الباحثين والكتّاب غالباً ما يلومون، أو يركزون تحليلهم على هذه العوامل الخارجية (الاستعمار أو الامبريالية أو الصهيونية) بدون اعتبار لعوامل مجتمعهم الداخلية، كذلك.

(2) من الصعب والمعقد استيعاب العلاقة التاريخية بين الإسلام كدين والثقافة العربية؛ وبالرغم من ذلك، فمن المُتفق عليه أو من المُفترَض أن للثقافة العربية دوراً أساسياً في الدين الإسلامي، وأن الإسلام كان عاملاً مهيمناً في تشكيل الثقافة العربية. وقد تم إطلاق مصطلح بيئة إسلامية على هذه الثقافة أو المجتمع. وقد حدث تفاعل مشابه بين الإسلام وثقافات أخرى اعتمدته كدين (الإيرانية والوسط آسيوية والإفريقية، إلخ.) انظر مرسي 1989، 18ـ19.

(3) بالطريقة نفسها يصف سالم (1994, 146) واقعاً بأنه في جميع الأحزاب السياسية والحركات الوطنية، باستثناء الإسلامية، كان يوجد تمثيل عبر طائفي للمسيحيين وغير المسلمين. في الواقع أنه في كثير من الأحزاب السياسية، مثل أحزاب الشيوعية والبعث، تم تمثيل المسيحيين وغير المسلمين بإفراط.

باستثناء منطقة الخليج العربي، يوجد أقليات مسيحية في جميع الدول الإسلامية الأخرى. وقد عانت تلك المجتمعات في كثير من الحالات من الاضطهاد والتمييز كنتيجة لسياسات حكومية ومواقف شعبية. انظر مصادر عن الأقليات المسيحية في مصر والأردن والعراق وسوريا، إلخ.: A. Hourani 1947; Hudson 1977; McLaurin 1979; Nisan 1991; Schulze, Stokes, and Campbell 1996.

(4) يناقش بركات (1993, 42) بأن الثقافة في الحالة العربية تشتمل على عدة بؤر ثقافية وبأنها ثقافة ديناميكية ومتغيرة. بالرغم من أن لها عدة ثقافات فرعية (دينية وطبقية وإقليمية،

إلخ)، فإن للثقافة العربية سماتها الخاصة السائدة، المبنية مما هو الأكثر شيوعاً وانتشاراً بين العرب. إضافة إلى ذلك، تكيَّف الإسلام الثقافي والتقليدي مع عوامل مختلفة من ثقافات وحضارات متنوعة بحسب متطلباته ومزجها ضمن حضارته. إذن، فالإسلام خرج باكتشافات فريدة خلال مسيرة تطوره (39, Peretz 1994,; 42 Hudson 1977).

(5) مناقشة تلك التحديات معتمدة على ورشات في حل النزاعات وأساليب لاعنفية أخرى تم عقدها في مصر والأردن والضفة الغربية وغزة وتركيا وإسرائيل والفليبين وسيريلانكا والولايات المتحدة. ومعتمدة كذلك على مقابلات مع مدربين آخرين للاعنف عملوا في هذه المناطق وفي مناطق أخرى.

(6) *أسوشيتد برس*، 30 آب/أغسطس 1997. قدَّرت Deborah Seward عدد الأشخاص الذين قتلوا بـ خمسة وسبعين ألفاً. Seward، "عيون الغرب تتفتح على تصاعد المجازر الجزائرية في السنة السابعة من النضال." *Rooky Mountain News*, January 12, 1998.

(7) "ثورة لإنهاء الثورة." *Economist* 345 (25, October 1997).

(8) في أيار/مايو 1998 حدثت موجة من الاحتجاجات الجماهيرية في عدة مدن في الأردن. وتم نشر قوات عسكرية وفرض منع تجول لاستعادة النظام. *رويترز*، 22 تموز/يوليو، 1998.

(9) *Los Angeles Times* 23 أيار/مايو 1998؛ *Christian Science Monitor*، 9 حزيران/يونيو، 1998.

(10) حول الأنظمة الطبقية التي توجد في المجتمع العربي، انظر بركات 1993.

(11) يصف Daryush Shayegan (1992) مجموعة من القيم والسلوكيات المتصلة بالثقافة والعقلية التكنوقراطية في إيران والتي تساهم بالركود الثقافي والاجتماعي للمجتمع. هؤلاء التكنوقراطيون إما أنهم لا يملكون ولاءً ايديولوجياً أو أنهم يتكيفون مع نظام الحكم الجديد من أجل مصالحهم الخاصة.

(12) في كل ورشة تدريب في الشرق الأوسط، ينخرط المشاركون في مناقشات رسمية وغير رسمية في محاولة لتحليل العوامل التي تمنع إحياء وإيقاظ التأثير العربي المسلم

السياسي والثقافي. لذا، فإن معظم المشاركين يرون في هذه الاجتماعات منتدى لتبادل الأفكار حول التغيير الاجتماعي والسياسي. عندما يُسأل المشاركون عن عن دافعهم الأولي للمشاركة في هذه اللقاءات، فإنهم يشتركون بما يلي: الإحباط من الواقع الراهن، والرغبة في كسب مزيد من الحريات، وتحقيق المساواة الاجتماعية والسياسية، وتقويم المظالم الاجتماعية الاقتصادية والسياسية. وقد لخص مشارك مصري هذه المشاعر أفضل ما يمكن قائلاً: "إن النظام التكنوقراطي منع تقدم أية قيادة جديدة في المناصب الوزارية المتنوعة، ويتساءل الناس لماذا لم يصل التغيير إلى حكوماتنا." ورشة عمل حول حل النزاعات، القاهرة آذار/مارس 1997.

(13) أعلن فقهاء وعلماء إسلاميون من جامعة الأزهر الإسلامية بأن معاهدة كامب ديفيد مع إسرائيل لم تكن مخالفة للشريعة الإسلامية (J. Jansen 1986)، وهو قرار ناقض قرار أعلنته جماعة أخرى من الفقهاء وعلماء الدين في المؤسسة ذاتها (Tessler and Grobschmidt 1995). لقد تعرض الزعماء الإسلاميين المتدينين الذي يسيطرون على مؤسسات رسمية لضغط وتعيين من قِبل الأنظمة السياسية الحاكمة، لا سيما في العالم العربي. توضح حالة الأزهر في مصر النقطة. في 1961 غيّر نظام عبد الناصر رسمياً مهمة ودور القيادة للأزهر لتتوافق مع السياسة المصرية في ذلك الوقت. وقد نفذ كل رئيس "التأميم ذاته للمؤسسات الدينية" (حداد 1980، 117).

(14) دعم كثير من الباحثين الصلة بين القمع السياسي والقوة المتنامية للحركات الإسلامية السياسية: "ما دامت الحكومات العربية تقاوم المشاركة السياسية وترفض تحمُّل الآراء السياسية المختلفة، فإن قوة الإسلام كايديولوجية سياسية بديلة ستستمر في النمو (السويدي 1995, 92). كما يدعم Wright (1991) و Garnham و Tessler (1995) النتيجة بأن قوة الجماعات الإسلامية المتطرفة لم تنشأ من فراغ، ولكن كنتيجة لمزيج من الضائقة الاقتصادية والفشل السياسي والاضطراب الاجتماعي. يوجد الكثير من الدراسات التي تشرح أثر العولمة على المجتمعات المسلمة، أيضاً. على سبيل المثال، يؤيد Ronald Inglehart (1997, 184, 243) الرأي بأن الحركات "المتطرفة" في المجتمعات الإسلامية هي مجرد رد فعل مؤقت تجاه التغييرات التي أتى بها التحديث. لذا، هذه الحركات ستختفي في نهاية المطاف أو تفقد جاذبيتها بمجرد أن يتم تحديث البلدان والمجتمعات الإسلامية تماماً.

(15) هناك كثير من المشاهدات بصدد التوتر والنزاعات الداخلية المتصاعدة في الدول العربية المسلمة كنتيجة للتحديث والعولمة. "على الصعيد الاجتماعي، أبرز التحديث المتفاوت فوارقاً بين الطبقات: الفجوة بين المتعلمين وغير المتعلمين، الريفيين والمدنيين، الطبقات التجارية العقارية المتوسطة العليا والتكنوقراطيين الجدد الذين يحصلون على رواتب، كبار السن والشباب، حتى النساء والرجال. وعلى الصعيد السياسي، أدار التحديث نزاعاً مكشوفاً للايديولوجية، يساهم في عدم الاستقرار المستمر في المنطقة" (124, Hudson 1977). ويشدد دسوقي (1998) على أن الدين قد أصبح مصدراً للتمرد في سياق يتميز بإضعاف الروابط التقليدية.

(16) على سبيل المثال، أصدر نظام حكم طالبان في أفغانستان مرسوماً بتدمير جميع أجهزة التلفاز والصحون اللاقطة في أفغانستان، متهمين هذه التكنولوجيا بتدمير ثقافة البلاد وإثارة مشاكل اجتماعية وثقافية. *New York Times*، 6 تموز/يوليو، 1988. حثت القيادة الإسلامية في فلسطين ومصر والجزائر على التخلي عن الانترنت بسبب تأثيرها السلبي على الشباب.

(17) يذكر Mernissi (1992,44)، في شرح أسباب تخلف الدول العربية المسلمة، بأن الدول الشرق أوسطية اشترت أكثر من 40 في المئة من مجموع الأسلحة المُباعة في جميع أنحاء العالم في ثمانينيات القرن العشرين، مبددة على الأسلحة الثروة التي كان يمكن أن تمول عمالة بدون بطالة.

(18) ويذكر فؤاد خوري (1997, 131) بأنه في المجتمع العربي المسلم تدور كل نظرية التمايز الاجتماعي والديني حول "متلازمة القوة." ولذكر بضعة تفاصيل فقط تتعلق بوصف الأجناس والثقافات البشرية: "القبائل الضعيفة هي قبائل تابعة، والقوية هي الأصول." ويجادل بأن الثقافة العربية المسلمة تفتقر إلى التقليد التشاركي، أو حتى مفهوم الشعب، مما يجعل من الصعب إنشاء ثقافات أو أنظمة حكم ديمقراطية. "إن النسيج الاجتماعي للمجتمع العربي التي تدور حول مفهوم الأصولية يمنع ظهور جمهور مدني، وهذه الحقيقة تضعف العملية الديمقراطية." ويحدد كذلك التضامن الفردي الاجتماعي (العصبية) كقيمة أخرى تقلل من إمكانية العمليات الديمقراطية.

(19) ويلخص بركات (1993, 80) الواقع الاقتصادي الإسلامي في تسعينيات من القرن العشرين أفضل ما يمكن بما يلي: (1) الاعتماد على نظام الرأسمالية العالمي، حيث تفقد الدول العربية السيطرة على مواردها الخاصة؛ (2) توسيع التباينات من حيث التطوير مما أسفر عن توسيع الفجوة بين الغني والفقير في جميع الدول العربية؛ (3) الفروقات بين الغني والفقير في الدول العربية؛ (4) نقص التنمية المتوازنة بسبب التوزيع السيء للموارد واستراتيجيات التنمية الرديئة.

(20) انظر الظروف السياسية والاقتصادية في بلدان مثل الأردن ومصر وفلسطين ولبنان وسوريا والجزائر، حيث يتشكل الفقر إما باقتصاد حرب أو بنخبة اقتصادية قوية. لهذه البلدان متوسط معدل نمو سنوي (985 - 95) يصل إلى - 0.03، في حين أن يصل المعدل في دول ذات دخل منخفض ومتوسط إلى 0.4 وفي دول مرتفعة الدخل إلى 1.9. وفقاً لـ Korany, Brynen, and Noble 1998.

(21) التحديث غير المستقل "هو شكل مشوّه من التحديث الذي ليس حديثاً ولا تقليدياً، بل يعمل على منع والحد من مشاركة أعضاء المجتمع الضعفاء بسبب السيطرة والهيمنة المستمرة لقيادة مفرد ة." شرابي 1988.

(22) أيد كثير من الباحثين والكتّاب المؤيدين للمساواة بين الجنسين تلك الأقوال. وكاتبتان من الكاتبات الكلاسيكيات في هذا الموضوع هما فاطمة الميرنيسي (1975) ونوال السعداوي (1982).

(23) اعتماداً على مؤشر التنمية حسب نوع الجنس الاجتماعي (ذكر/أنثى) (GDI)، مقياس لظروف المعيشة النموذجية (على مقياس 0 إلى 1). هذا المقياس يعتمد على ثلاثة معايير، يعطى كل منها أهمية متساوية: العمر المتوقع والتحصيل الدراسي (بما فيه محو الأمية والالتحاق بالتعليم الابتدائي والثانوي، بنسبة 2/3، والالتحاق بالمرحلة الثالثة بنسبة 1/3)، ونصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي (GNP). المؤشر بالنسبة للدول العربية المسلمة هو 0.537، مقارنة بـ 0.856 للدول الصناعية و 0.374 لأفريقيا جنوب الصحراء. والنساء ممثّلات بأعداد قليلة جداً في حكومات الدول العربية المسلمة: 2 في المئة مقارنة بـ 12.5 في المئة في الدول الصناعية (5.5 في المئة في جميع الدول النامية) و 6.6 في المئة في أفريقيا شبه الصحراوية. إضافة إلى

ذلك، فإن جميع الدول العربية المسلمة تمارس التمييز ضد النساء وقد سجلت انتهاكات حقيقية لحقوق المرأة، بناء على إحصائيات جمعها Korany, Brynen, and Noble (1 998). وتجادل Valentine Moghadam بأن الإسلام كدين ليس هو العامل الرئيس الذي يحدد وضع المرأة في الشرق الأوسط، بل أن أدوار المرأة ووضعها "يحددان بنيوياً من قِبل أيديولوجية الدولة (توجّه نظام الحكم والنظام القضائي)، ومستوى ونوع التنمية الاقتصادية (مدى التصنيع والتمدُّن والتحوّل إلى طبقة العمال والمكانة في النظام العالمي)، والموقع الطبقي. قد يكون نظام الجنس (ذكر/أنثى) الذي أطلعنا عليه الإسلام محدد، ولكن أن تُنسَب القوة التفسيرية الرئيسة إلى الدين والثقافة هو أمر غير كافٍ منهجياً، حيث أنه يبالغ في تأثيرهما ويعتبرهما أبديان وثابتان لا يتغيران" (1993, 14). كما تجادل بأن النظام الذكوري ليس ساكناً ولكنه متغير، حتى في البلدان الشرق أوسطية والإسلامية. فالحداثة والتغير الاقتصادي والاجتماعي الثقافي يحدثون حيث تكون المرأة قادرة على التغلب على قيود النظام الذكوري التقليدي. وتقدِّم أمثلة من إيران وأفغانستان والجزائر ومصر واليمن. لذا، فإن النظام الذكوري موجود، ولكن الطبقة المتوسطة الناشئة والنساء العاملات يحاربون هذا النظام على أساس يومي. إن إيجاد الحركة النسائية في دول مثل الجزائر كان مؤشراً على هذا التغيير وعلى القدرة على مواجهة تحديات جديدة، لا سيما في مواجهة حركات إسلامية متنوعة (50).

(24) ناقش كثير من الباحثين أثر القيم القبَلية على أنظمة الحكم السياسية العربية الإسلامية والمجتمع. ويجادل فيليب خوري و Joseph Kostmer (1990, 18) بأن العديد من الدول العربية الجديدة، عندما تشكلت، أخفقت في إيجاد بيروقراطيات مركزية تماماً وبالتالي لم تحتكر السلطة. كان عليهم أن يتكيفوا مع الحدود الاستبدادية الجديدة. وفي حين أن كثير من الدول الشرق أوسطية لا تزال اليوم تشتمل على مجتمعات قبَلية داخلها، فإن الدول القبَلية لا توجد بأي معنى هام للمصطلح. ويعبر طيبي (1990) عن ذلك بصراحة أكثر، مجادلاً بأن القبائل الشرق أوسطية لم تندمج في المجتمعات الوطنية. وبالرغم من تأثير التغير الاجتماعي السريع والمخل بالنظام (ما يدعوه بعض المنظرين بالـ التحديث)، فلم يكن هناك دمج وطني مع خطوط نموذج بناء الأمة. انظر خوري و Kostmer 1990.

(25) ديبلوماسي مصري في تدريب حل النزاعات، القاهرة، 1998.

(26) ويحاجج سعد الدين ابراهيم (1994a) بأنه حتى بعد حرب الخليج فإن معظم أنظمة الحكم العربية المسلمة بقيت في السلطة. ورداً على الحركات الإسلامية المختلفة التي أضعفت شرعية هذه الأنظمة، فقد وسعت أنظمة الحكم هذه إجراءاتها القهرية للسيطرة إلى درجة تقليص العوائد. لذا، فإنه سيتعين على الأنظمة العربية في نهاية المطاف ضرب بعض أنواع التحالف أو تقديم تنازلات للمعارضة العلمانية.

(27) يعرِّف Korany و Brynen و Noble (1998، ملحق 5) انتهاكات فادحة وحقيقية للحقوق المدنية والسياسية في تسع عشرة دولة عربية مسلمة. وتشتمل الانتهاكات على القتل والاختفاءات والتعذيب وقصور النظام القضائي والافتقار إلى حرية التعبير أو حرية التجمع، وانتهاك حقوق العمال والتمييز ضد النساء والتمييز ضد الأقليات.

(28) إن عملية التحرير منعكسة في التعددية (نظام تعدد الأحزاب) متقدم ومتطور في هذه البلاد أكثر بكثير من عملية الدمقرطة (Korany و Brynen و Noble 1988, 7). وتم التشديد كذلك على هذا التمييز من قِبل Garnham و Tessler عندما طرحا السؤال: "هل يمكن أن تتجذر الديمقراطية وتزدهر في مجتمعات تفتقر، أو قد تفتقر، إلى التزام أساسي على المستويات الشعبية بحرية التعبير وتعارض منافسة حزبية منظمة وتسامح واحترام سياسي للتنوع، ومبادئ ليبرالية سياسية أخرى؟" (1995, xii).

(29) جميع أنظمة الحكم العربية المسلمة والحكام السياسيين لدول مسلمة أخرى معرضون لهذا التعميم للعلاقات السلطوية. على سبيل المثال، بين 1993 و 2001 كان لدى السلطة الوطنية الفلسطينية على الأقل تسعة فروع مختلفة للأمن للسيطرة على عدد سكان قليل يصل إلى 2 مليون فلسطيني (Robinson 1997).

(30) في عدة مناسبات تم إلغاء ورشات تدريب على صنع السلام من قِبل سلطات سياسية في الكويت والأردن وفلسطين (1994, 99) بسبب شكوك في أن تدريباً من هذا القبيل قد يقوّض الأمن.

(31) قدر كبير من الأبحاث تطرق إلى مشاكل العالمين الإسلامي والعربي. في الواقع أن

الباحثين العلمانيين والمتدينين كانوا يجادلون بشأن تفسير للتدهور في الثقافات الإسلامية والعربية والتأثير العالمي. من ناحية أخرى، فإن الباحثين العلمانيين والمتدينين يختلفون في تحليلهم ونتائجهم بالنسبة لما يمكن ويجب عمله، وكذلك كيف يتم ذلك. عند مناقشة العلاقة بين الإسلام والسلام من منظور ديني أو إيماني، حدد حسن حنفي (1987) عدة مشاكل في العالم الإسلامي. وسلط الضوء على غياب المثاليات الإسلامية في حياة المسلمين كجوهر المشكلة. ولكن هذا نتيجة للتعسفات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، التي يجب التخلص منها أولاً ليكون المسلمون قادرين على العيش في عالم من السلام الداخلي والخارجي. ويعرض حنفي سبعة أشكال من الظلم حيث الجهاد فيها ذو علاقة: (1) احتلال أرض المسلمين؛ (2) الاضطهاد الداخلي وأنظمة الحكم الدكتاتورية (بما فيها الماركسية والاشتراكية والديمقراطية)؛ (3) القطبية بين الغنى والفقر؛ (4) تفكيك العالم الإسلامي إلى أجزاء بواسطة حدود مصطنعة؛ (5) تأخر تطور أو تخلف العالم الإسلامي؛ (6) تغرُّب الهوية الإسلامية، وكرد فعل على ذلك ينمو التطرف الإسلامي؛ (7) الافتقار إلى التعبئة الجماهيرية من أجل مشروع ضخم لنهضة عالمية، تاركاً الجماهير عرضة للتأثر بانتشار جماعات سرية. يثير حنفي نقاط فعالة من حيث الركود الاقتصادي والسياسي. من ناحية أخرى، يطرح مجموعة من القوانين الإسلامية الإحيائية بدون رفض استخدام العنف في التخلص من أي من هذه العقبات — اقتراح مخالف لأهداف وأساليب صنع السلام.

(32) المعلومات المُبلَّغ عنها في هذه المجال من التطبيق مبنية على خبرتي المهنية كممارس لحل النزاعات وصنع السلام منذ أوائل ثمانينيات القرن العشرين. (لقد أدرت المئات من مجموعات الحوار الفلسطيني والإسرائيلي اليهودي.) والمعلومات مستمدة كذلك من مقابلات وتبادلات مع مسلمين وغير مسلمين في الشرق الأوسط (أفراد وجماعات من فلسطين ومصر والأردن وتركيا) ومن خارج العالمين العربي والإسلامي، أيضاً. لقد أدرت اثنتين وثلاثين ورشة عمل مختلفة في صنع السلام (حل نزاعات، حوار، بناء وتنظيم مجتمع لاعنفي) منذ 1992 (بالمتوسط، واحدة كل ثلاثة أشهر). شارك على الأقل 550 مشارك مسلم في ورشات العمل التدريبية هذه. وكان هؤلاء المشاركين غالباً قادة مجتمع ومهنيين وسياسيين. وغالباً ما كانت تتم رعاية ورشات العمل من

قبل منظمات دولية مثل البحث عن أرضية مشتركة و معهد الدبلوماسية متعددة المسارات. وقد صُممت هذه الورشات ونُفذت من قِبل خبراء في ممارسات حل النزاعات وصنع السلام. ويشمل التصميم عادة سلسلة من ورشتين أو ثلاث ورش (كل منها يستمر أربعة إلى خمسة أيام) تهدف إلى تدريب مدربين محليين في استراتيجيات ومهارات حل النزاعات وصنع السلام. ويشمل تصميم نموذجي لورشة عمل مفاهيم مثل أسباب وديناميكيات النزاعات وأساليب حل المشاكل والوساطة وتيسير تكوين الجماعات واستراتيجيات تفاوض فاعلة واستراتيجيات لاعنفية للمقاومة والتغيير وطرائق حل مشاكل المجتمع ومهارات اتصال أساسية. ويتم تدريب المشاركين في هذه الورش غالباً من قِبل منظمة راعية محلية. ويعتمد نوع المشارك غالباً على مصلحة وهدف ومهمة شبكة تنظيم محلية. ولوصف كامل لورشات التدريب هذه انظر أبو النمر 1998.

تم جمع المعلومات لهذا البحث من خلال المشاهدات المباشرة للمشاركين في ورشات العمل هذه، ومقابلات غير منظمة وغير مجدولة مع عدد عشوائي من المشاركين، ومقابلات منظمة مع مجموعة أعضاء مختارين أعربوا عن اهتمامهم بموضوع الإسلام وعلاقته بحل النزاعات أو اللاعنف. وبسبب حساسية القضايا والمواضيع التي نوقشت في هذا البحث وفي ورشات التدريب، فإنه لا يمكن نشر أسماء وأماكن محددة لهؤلاء الأفراد علناً. ومع ذلك فإن المكان العام وتاريخ ورش العمل يتم ذكره عادة.

(33) إن مثل هذا النقد صحيح عند الأخذ بالاعتبار المدى الواسع لنشاطات حل النزاعات التي يمكن أن تُشمَل في أية ورشة تدريبية. على سبيل المثال، تدريب في نظام بدائل لحل النزاعات (ADR) يمكن أن يشدد بقوة على مفهوم التوصل إلى تسوية بدون التصدي لقضايا العدالة والأسباب المتجذرة بعمق للنزاعات المستعصية. وللاطلاع على أمثلة من هذه النتائج للتوسط قصيرة المدى، انظر Knesberg 1998 , 202.

(34) رعى اللاعنف الدولي ورئاسة السلام الإسلامي محمد سعيد فارسي في الجامعة الأمريكية (واشنطن العاصمة) مؤتمرين (1997, 1998) حول هذا الموضوع. ناقش بعض المشاركين المفهوم أعلاه.

(35) من المهم أن نميز بين عدة أنواع من الجماعات في المجتمعات العربية المسلمة. أولاً، أولئك الذين يعيشون في بيئة تقليدية من البُنى الاجتماعية، وغالباً يُعزلون في قرى وبلدات صغيرة بعيداً عن المناطق الحضرية، ويكونون أقل تأثراً بالتغيرات التكنولوجية. الفئة الثانية هي المجتمعات الانتقالية، التي يعيش أفرادها على الأغلب في محيط حضري ويتمتعون بالمتوسط بمستوى تعليمي أعلى؛ وأنواع استهلاكهم وأساليب حياتهم مختلفة عن تلك الخاصة بالمجموعة الأولى. هذه الجماعات ليست متحضرة تماماً بمعنى المجتمعات الغربية الصناعية والحضرية، ولكنهم اكتسبوا مجموعة معايير وقيم غير تقليدية كنتيجة لتعليمهم وتعرضهم لأساليب حياة مختلفة. أتاح هذا الأمر لأفراد المجتمع الانتقالي أن يتشاركوا بخصائص أكثر مع ثقافات فردية ومستهلكة ومنافسة إلى حد كبير. بشكل عام، تتشارك المجتمعات الانتقالية بقيم ومعايير مع المجتمعات الصناعية الغربية أكثر من المجتمعات التقليدية (بركات 1993).

(36) ورشة عمل حل نزاعات، غزة، خريف 1994 (برعاية البحث عن أرضية مشتركة وبرنامج غزة للصحة العقلية).

(37) يمكن مناقشة أن جزءاً من موقف كهذا مرتبط بالوضع الفعلي وتصور أكاديميين وباحثين، كمحترفين لا ينبغي أن يتعاملوا مع الجوانب التطبيقية للأفكار. بعض العلماء الذين شاركوا في ورشات حل النزاعات يعتقدون أنه كلما نأيت بنفسك كأكاديمي عن الجوانب التطبيقية لحل النزاعات والدور العملي لعوامل التغيير الاجتماعي، يصبح تحليلك أكثر موضوعية، وبالتالي أفضل.

(38) ساهم بعض العلماء في الدراسات الإسلامية في هذه المفاهيم الخاطئة واسعة الانتشار، أيضاً. يزيل John Voll (1994) بعض المفاهيم الخاطئة عندما يذكر بعض التغييرات والتطورات التي حدثت في ثلاثة مراكز للحضارة الإسلامية (الشرق الأوسط وآسيا الوسطى والصين والمحيد الهندي)، كما تم تحديدها من قبل جانيت أبو لغد (1989). إن نهاية وحدة امبراطورية إسلامية واحدة لا يعني نهاية تطور الحضارة الإسلامية.

(39) "حل النزاعات وبناء المجتمع،" ورشة عمل لمنظمي المجتمع، غزة، صيف 1997.

(40) ورشة عمل عن حل النزاعات للكادر الإقليمي ومدراء منظمة CARE الدولية، عمان، أيار/مايو 1998.

(41) ورشة حل نزاعات، معهد مهارات حل النزاعات، الجامعة الأمريكية، واشنطن العاصمة، أيلول/سبتمبر 1997.

الفصل 5. صنع السلام وحركات سياسية لاعنفية في المجتمعات العربية المسلمة: دراسة حالة للانتفاضة الفلسطينية

هذا الفصل يستند على ورقة بحث قدمها Joseph W. Groves (1991)، بروفيسور في الدراسات الدينية ومدير دراسات السلام والنزاعات في كلية جيلفورد، غرينزبورو، نورث كارولينا. نتجت الورقة عن زيارتين، مدة كل منهما ثلاثة أسابيع، إلى الأراضي المحتلة، واحدة في آذار/مارس 1989، برعاية اللجنة الأمريكية العربية لمناهضة التمييز، والأخرى في حزيران/يونيو 1990، لصالح شاهد الشرق الأوسط (مبادرة تم إطلاقها من قِبل الجمعية الدولية للمصالحة للإعراب عن التضامن مع ضحايا النزاعات في الشرق الأوسط). القسم الأكبر من الزيارتين تم قضاؤه في الخليل ومنطقة بيت لحم والقدس وغزة، مع قضاء وقت طويل بالعيش مع عائلات فلسطينية. كانت الأجزاء الأهم من الزيارة هي مراقبة ظروف الانتفاضة والتحدث بإسهاب مع العائلات وأصدقائهم عن تجاربهم ومواقفهم. وجميع الأسماء التي تمت الاستعانة بها في البحث هي أسماء مستعارة. تم استكمال هذا الفصل بمادة من زياراتي العديدة إلى الأراضي المحتلة، ومن زيارة ثالثة استغرقت شهراً قام بها الدكتور Groves (برعاية القاعدة الجماهيرية الدولية في أيلول/سبتمبر 1995)، ومراجعة وتنقيح إضافيين قمنا بهما كلانا. إن مادة هذا الفصل مستمدة أساساً من السنتين الأوليتين للانتفاضة، عندما كانت النزعة اللاعنفية سائدة.

(1) لذا، يقدّم هذا الفصل منظوراً بديلاً للنقاش الذي أجراه بعض الذين جادلوا بأن الانتفاضة لا علاقة لها بالإسلام - وأنها كانت نشاطاً وطنياً محضاً تمّعَ الجوانب الدينية. ووفقاً لـ مبارك عوض، قائد فلسطيني معروف ومحترم لحملة اللاعنف قبل وأثناء الانتفاضة، "في مراحل مبكرة من الانتفاضة لم يكن هناك شخصيات دينية مسيحية أو إسلامية أو رجال دين مشتركين فيها. في الواقع أننا حاولنا أن نضمهم إلينا في أقرب وقت ممكن ولكنهم قدموا لنا أعذاراً كثيرة يعللون فيها لماذا لم يتمكنوا من المشاركة." "كما لم تكن حماس

والجهاد الإسلامي منضمين إلينا في تلك المرحلة." مقابلات مع مبارك عوض، الجامعة الأمريكية واشنطن العاصمة، 26 آذار/مارس، 2000، 19 شباط/فبراير، 1999.

(2) كانت الفصائل الفلسطينية تتحارب داخلياً بعد أن سحبت منظمة التحرير الفلسطينية جنودها المسلحين من بيروت وغادرت إلى تونس في 1982. وانخرطت الجماعات المعارضة في شمال لبنان في مواجهة مسلحة مع القوات الموالية لعرفات. في الواقع أن البعض جادل بأن القيادة والشعب في الضفة الغربية وغزة زودت منظمة التحرير الفلسطينية بشرعية وحياة بالإصرار على تمثيل بواسطة كوادر منظمة التحرير الفلسطينية فقط. وكانت منظمة التحرير الفلسطينية في أضعف حالاتها بعد حرب 1982. وأعادتها الانتفاضة إلى الحياة من جديد كحركة تحرير سياسية ووطنية. مقابلة مع مبارك عوض، اللاعنف الدولي، واشنطن العاصمة. آذار/مارس 2000.

(3) للحصول على دراسة شاملة لتطور المنظمات الجماهيرية ودورها، انظر Taraki 1989b and Hiltermann 1991.

(4) تم إطلاق المركز الفلسطيني لدراسات اللاعنف من قبل مبارك عوض، أمريكي من أصل فلسطيني عاد إلى فلسطين وعمل بجهد على تطبيق استراتيجيات وأساليب لاعنفية على الواقع الفلسطيني.

(5) من الصعب استيعاب البعد الإنساني والعوامل الأخرى التي أشعلت شرارة الانتفاضة ودعمتها؛ ومع ذلك، فإن معاناة المجتمع على جميع المستويات وسعت حدود التسامح مع الإدارة العسكرية الإسرائيلية. أحد العوامل الرئيسة كان مزيجاً مما يلي: الضغط الاقتصادي المستمر على الشركات التجارية لدفع غرامات وضرائب مرتفعة؛ الحصول على إذن للتنقل ولضرورات يومية أخرى، والذي أصبح من الصعب الحصول عليه بدون موافقة المتعاونين مع العدو المحليين (من قبل، كان من الممكن أن يساعد المخاتير وأعيان آخرين الناس للحصول على إذن للوصول إلى الموارد، ولكن خلال الانتفاضة أصبح الفلسطينيون المتعاونون مع الإدارة الإسرائيلية هم الحرس)؛ واعتقال المهنيين والأعضاء المحترمين من النخبة الوطنية (أطباء ومحامون وأفراد من عائلتي نسيبة والحسيني)، وحجز الشبان من مدن كبرى، ليس فقط من مخيمات لاجئين. هذه العوامل شكّلت ضغطاً على النخبة الفلسطينية كما على

سكان الملاجئ. مقابلة مع مبارك عوض، مؤسسة اللاعنف الدولي، آذار/مارس 2000.

وتم استخدام الرصاص البلاستيكي كوسيلة للتقليل من الجروح القاتلة للمتظاهرين. من ناحية أخرى، سبب الرصاص آلاف حالات الإعاقة بين الفلسطينيين.

(6) تم تمثيل منظمة التحرير الفلسطينية في القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة بأربعة فصائل رئيسة: فتح، والجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (PFLP)، والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين (DFLP)، والحزب الشيوعي (CP). إضافة إلى ذلك شاركت حركة الجهاد الإسلامية لفترة قصيرة. وشكلت الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين والحزب الشيوعي "الجناح التقدمي" لمنظمة التحرير الفلسطينية. ولم يؤيد الحزب الشيوعي نهائياً، المؤسَّس بشكل رئيس في الضفة الغربية وغزة، الكفاح المسلح لتحرير فلسطين.

(7) كما أشار العديد من الفلسطينيين الذين أجريت معهم مقابلات، من المهم التمييز، كما يفعل القانون الدولي، بين الإرهاب والمقاومة المسلحة المشروعة. ولأن المقاومة الفلسطينية قبل الانتفاضة استخدمت الإرهاب والكفاح المسلح، فقد نجحت إسرائيل والولايات المتحدة في طمس الفرق بين الإثنين. للاطلاع على الحق في المقاومة، انظر Armanazi 1974.

(8) ذكر Jerome Segal (1989, 67-72) حالة مقنعة لهذا التنازل.

(9) تم استخدام هذا المصطلح عدة مرات من قِبل القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة، على الأقل ابتداءاً من البيان 18 (28 أيار/مايو 1988).

(10) اتخذ كثير ممن أجريت معهم مقابلات من المنضمين إلى الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين في الضفة الغربية وغزة هذا الموقف. وتحليل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين لطبيعة دور الاحتجاج السلمي يظهر بشكل متكرر في مقالات في مجلة *فلسطين الديمقراطية* Democratic Palestine. والمقالات التالية توضح تحليلهم المتطور للانتفاضة: "المقاومة الجماهيرية،" 27 (1987): 25 – 27؛ "القبضات الفلسطينية تتحدى القبضة الحديدية،" 27 (1987): 28 – 31؛ "من الحجارة إلى عصيان مدني،" 28

(1988): 9 - 13 ؛ "العصيان المدني،" 29 (1988): 12 - 14 ؛ "كفاح مسلح وانتفاضة: مقابلة مع الرفيق أبو أحمد فؤاد،" 29 (1988): 18 - 19.

(11) آمن معظم من أجريت معهم مقابلات بهذه المعتقدات. وأيد المركز الفلسطيني لدراسات اللاعنف الاحتجاج السلمي لعدة سنوات. انظر عوض 1984، 1988a,b ؛ Feffer 1988 ؛ Wilsnack 1986. وقد ألمح كتّاب آخرون بأن الاعتماد على الاحتجاج السلمي وحده هو الاستراتيجية الضرورية: حجاب 1989 ؛ خالدي 1988 ؛ ب. كتّاب و ج. كتّاب 1988 ؛ د. كتّاب 1988 ؛ سنيورة 1988.

(12) للاطلاع على وصف وأمثلة أساليب تاريخية، انظر مجلد 2 لكتاب Sharp *أساليب العمل اللاعنفي* The Methods of Nonviolent Action. ويرد Sharp بشكل مباشر، ولو بإيجاز، على الانتفاضة في مقابلة في 1987 مع عفيف صافية.

(13) استناداً إلى مقابلات أجريناها بين 1988 و 1992، من المأمون القول بأن كل من المؤيدين للعنف غير المشروط وأولئك الذين يؤكدون على الحاجة إلى كفاح مسلح للتغلب على القمع الإسرائيلي كانوا يعتبرون رمي الحجارة عنفاً.

(14) الاقتباسات في هذا القسم تنشأ من عدد من المناقشات تم عقدها في الخليل، مخيم الدهيشة للاجئين، وقرية قرب بيت لحم في 1988 و1989. إن طبيعة هذه المناقشات، وكذلك الاقتباسات، هامة: كانت المناقشات عملية جماعية مع اتفاق أعضاء المجموعة على النقاط الرئيسة في حين يختلفون على بعض التفاصيل.

(15) مقابلة مع نافذ العسيلي من المركز الفلسطيني لدراسات اللاعنف، القدس، 27 آذار/مارس 1989.

(16) النضال من أجل الحقوق المدنية لم يحدث في حالة احتلال من قبل أمة مستقلة. كان الجنوبيون البيض الذين عارضوا الحركة محاصرين من قبل الحكومة الفيدرالية التي مارست سلطة عليهم (بالرغم من أن الحكومة كانت مترددة في اتخاذ إجراء ضدهم). التزمت حركة الحقوق المدنية بأساس أخلاقي سامي من البداية؛ لقد كانت حركة معتمدة على الكنيسة في بلد مسيحي؛ كان يُنظر إلى المؤسسة الجنوبية باحترام متدنٍ لعدة أسباب؛ كمواطنين أقران في الولايات المتحدة، كان يمكن أن يطالب الأمريكيون من أصل جنوب إفريقي

بفاعلية بمثاليات مشتركة في الحرية والمساواة. لذا، لم تتمكن السلطات الجنوبية من أن تعود علناً إلى عنف قاتل. لم يتمكنوا من سجن قادة الحقوق المدنية بدون إثارة احتجاج عنيف في الشمال؛ وكانت قدرتهم على سجن أي شخص لفترة طويلة أو بدون توجيه تهمة، محدودة. علاوة على ذلك، كانت مطالبات الحركة متواضعة: لم تكن تطالب بأرض أو استقلال، بل كانت تطالب بمعاملة بموجب القانون. لذا، فقد كان التهديد الذي تشكله أقل حدة من التهديد الذي يلمسه الإسرائيليون من الفلسطينيين. وكنتيجة لذلك، كانت المقاومة اللاعنفية اختياراً عملياً لحركة الحقوق المدنية.

(17) تقدم تقارير رجا شحادة (1982, 1985, 1988a,b) معنى جيداً لتطبيق القانون من قِبل إسرائيل في الأراضي المحتلة.

(18) أحد الردود الإسرائيلية على الانتفاضة كان فتح العديد من السجون الجديدة لزيادة فترة الحجز الإداري (عملية قانونية تسمح بحجز الفلسطينيين في سجن بدون تهمة رسمية) من ستة أشهر إلى سنة. للاطلاع على دراسة مفصلة حول التكتيكات الإسرائيلية خلال الانتفاضة، انظر القانون في خدمة الإنسان 1988. وتمت الإشارة إلى رغبة إسرائيل في التصرف بعنف ضد الأعمال اللاعنفية بردها على سفينة العودة في 1988. فقد استأجرت منظمة التحرير الفلسطينية سفينة لإعادة فلسطينيين منفيين إلى إسرائيل كعودة رمزية، مصحوبة بالصحافة الدولية وناشطين لاعنف وعدد من المواطنين الإسرائيليين المتعاطفين. قامت إسرائيل باغتيال كوادر منظمة التحرير الفلسطينية الثلاثة الذين اشتروا السفينة وأغرقوا السفينة في ميناء يوناني بجهاز تفجير. الشيء اللافت بشكل خاص كان عدم وجود اهتمام دولي بالعمل الإسرائيلي، مما يشير إلى أنه كان لا يزال على الفلسطينيين أن يفهموا أن الأساس الأخلاقي السامي هام جداً للمقاومة اللاعنفية. انظر McRcynolds 1988؛ Hurwitz and Kennedy 1988.

(19) في الواقع أن كثير من ناشطي السلام والباحثين الإسرائيليين استخدموا هذا المصطلح الأخير. على سبيل المثال، يذكر Reuven Kaminer أن الانتفاضة "كانت غير عنيفة بمعنى أن السكان العزل طوروا قدرة على مواجهة جيش احتلال وخلق مصدر

بديل للقوة، بفضل التماسك الداخلي والانضباط." لقد مارسوا تلك القوة "لحرمان المحتل من أعز ممتلكاته؛ الاستقرار وجميع أشكال الحالة السوية التي ترافقه." (1996, 42).

(20) من بداية الانتفاضة وحتى أيلول/سبتمبر 1989، مات ما يقارب خمسون إسرائيلياً في العنف المرتبط بالانتفاضة؛ وتم الإبلاغ عن حوالي ألفي هجوم بالسكاكين والقنابل وقنابل المولوتوف؛ وتم قتل حوالي خمسة وثمانون فلسطينياً من قِبل فلسطينيين آخرين باعتبارهم متعاونين مع العدو. وتتفاوت الإحصائيات بشكل كبير بحسب المصدر، ولكن هذه الإحصاءات تعطي إشارة على درجة العنف الفلسطيني في الأشهر الاثنين والعشرين الأولى من الانتفاضة. ذكر برنامج الـ PBS "الانتفاضة؛ الفلسطينيون والإسرائيليون،" الذي تم بثه على الهواء في 6 أيلول/سبتمبر، 1989، أن أعداد الإسرائيليين كان دون خمسين حالة وفاة، وألف حادثة إحراق ممتلكات وحوالي ألفي استخدام لقنابل المولوتوف منذ بداية الانتفاضة. وذكر تقرير على الـ NPR في *All Things Considered* (4 أيلول/سبتمبر 1989)، إضافة إلى إيراد أرقام مشابهة، بأن نصف القنابل الحارقة تم توجيهها نحو أهداف عربية. وذكرت صحف أمريكية (28 تموز/يوليو 1989) بأنه تم قتل خمسة وثمانين متعاوناً مع الأعداء. في المقابل، تم الإعلان عن أن 657 فلسطينياً قتلهم إسرائيليون. *الفجر الأسبوعية*، 11 أيلول/سبتمبر 1989.

(21) ترجمة مجهولة المصدر للبيان 37، صادرة في 3 آذار/مارس، 1989. الإشارات إلى البيانات مبني على دراسة دقيقة للتراجم الانجليزية لنصوص البيانات الثلاثة عشر وملخصات محتويات التسعة عشر الآخرين، ليصل المجموع الكلي إلى اثنين وثلاثين من البيانات الأربعين الأولى. [النسخة الإنجليزية للكتاب].

(22) أصدرت حركة الجهاد الإسلامي بياناً من لبنان تعلن فيه مسؤوليتها عن تدهور حافلة في 6 تموز/يوليو 1989، مما أسفر عن مقتل سبعة عشر إسرائيلياً. وأصدرت منظمة التحرير الفلسطينية فيما بعد تصريحاً تستنكر فيه الحادث. وحتى مع الادعاءات بالمسؤولية والإنكارات التي صدرت حول حادث الحافلة، فإن المسؤولية عنه تبقى مبهمة.

(23) حتى عندما كان المتعاونون مع العدو المكشوفين لا يزالون يمارسون عملهم، فإن دورهم قد تغير. فقد كانوا منبوذين اجتماعياً، بحيث لم يكونوا قادرين على العمل من داخل المجتمع الفلسطيني. لقد تم إجبارهم على أن يكونوا مساعد مسلح لقوات الاحتلال، متجاهلين قيمتهم الأولية لإسرائيل. وللاطلاع على صورة لانسلاخ المتعاونين مع العدو المكشوفين عن شعبهم، انظر Zvi Gilat، "ولهذا السبب يُطلق عليهم متعاونين مع العدو ويكونون مكروهين،" مقتبس من "متعاونون مع العدو في الأراضي،" *Hadashot*، 28 تموز/يوليو 1989؛ في *الفجر الأسبوعية*، 14 آب/أغسطس 1989, 10.

(24) استناداً إلى مقابلات في الضفة الغربية في 1989. وزعم الفلسطينيون كذلك أن أجهزة الاستخبارات السرية أوجدوا مدمني مخدرات ووفروا مخدرات للسيطرة على المتعاونين معهم. من ناحية أخرى، فإن المزاعم الإسرائيلية بأن كثير من أولئك المتعاونين قد قُتلوا باعتبارهم متعاونين مع العدو ليس لديهم صلات بأجهزة الاستخبارات السرية قد تم تأكيده من مصادر فلسطينية. واعترف بعض أعضاء اللجان الشعبية بأن الانتقام خرج من أيديهم. وأعلن بيان أخير للقيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة بأنه لا ينبغي تنفيذ أي عمليات قتل بدون موافقة خاصة سابقة من القيادة.

(25) الإجراءات الثلاثون الأخرى يمكن تنفيذها فقط من قِبل الحكومة. في الواقع أن إسرائيل تستخدم بعضها ضد الفلسطينيين.

(26) تمت تجربة 24 نشاط فقط ـ وثلاثة منها ستكون معيقة للقضية الفلسطينية. ومن الـ57 نشاط الباقين، يظهر البحث بأن كثير منها تم استخدامه. هذه الفئات الـ 87 تمتد عبر مدى كامل للنشاطات عند Sharp.

(27) هذا القسم مستند إلى مقابلات ومناقشات مع أعضاء لجان شعبية في أجزاء مختلفة من الضفة الغربية وغزة، أجريت بين 1992 و1997، وإلى سلامه 1994.

(28) لمزيد من المعلومات عن الجذور التاريخية للمقاومة اللاعنفية، انظر Crow, Grant, and Ibrahim 1990.

(29) كثير من الأساليب التي وصفها Sharp تم استخدامها في الانتفاضة: مقاطعات

المستهلكين؛ سياسة التقشف؛ مقاطعة مستهلكين وطنية؛ مقاطعات تجار؛ رفض تأجير أو بيع ممتلكات؛ إضرابات تجار عامة؛ رفض دفع رسوم ومستحقات وضرائب؛ رفض العوائد؛ رفض العمل بالإكراه؛ إضرابات سجناء؛ إضرابات مهنيين؛ إضرابات عامة؛ تعطيل اقتصادي.

(30) في التعامل مع بيت ساحور، أدركت إسرائيل بوضوح أن الفلسطينيين يمكن أن يكونوا حازمين وصامدين وعلى استعداد للتضحية والعمل بشكل جماعي من أجل تحقيق هدف، لا سيما عندما كان العقاب يُطبَّق بلا تمييز ضد مجتمع بكامله. الدجاني 1994 , 65؛ نجيم 1993.

(31) للاطلاع على مقاومة الضريبة في قرية واحدة، انظر Finklestein 1990؛ Grace 1990.

(32) شهدنا احتجاجاً من هذا القبيل في قرى في يوم الأرض من 1988 إلى 1991.

(33) تم استخدام كثير من أساليب Sharp قبل وأثناء الانتفاضة: الإبقاء على الولاء السياسي أو سحبه؛ رفض الدعم الشعبي لشخصيات سياسية معينة فرضتها إسرائيل؛ كتابات وخطابات تؤيد المقاومة؛ مقاطعة هيئات تشريعية، وانتخابات ومناصب ووظائف حكومية، ودوائر ووكالات حكومية، ومنظمات مدعومة حكومياً؛ ورفض مساعدات لوكلاء تنفيذ؛ رفض حل المؤسسات القائمة؛ امتثال للأوامر متردد وبطيء؛ عدم الطاعة في غياب المراقبة المباشرة؛ عدم طاعة شعبي؛ رفض فض اجتماعات أو لقاءات؛ اعتصامات؛ عدم التعاون مع الترحيل؛ الاختباء والهروب والهويات المزيفة؛ عصيان مدني للقوانين غير الشرعية؛ رفض انتقائي للمساعدة من جانب مساعدين حكوميين.

(34) للاطلاع على صورة جزئية لهذه العملية، انظر كتّاب 1988b.

(35) للاطلاع على أحداث ما قبل الانتفاضة التي قام فيها الفلسطينيون بإعادة الأسلحة أو تعطيلها، انظر Kennedy 1984.

(36) تم استخدام الكثير من المدى الكامل لفئات Sharp للتدخل اللاعنفي: صيام؛ محاكمة معكوسة؛ تدخل مادي؛ غزو لاعنفي؛ اقتحام لاعنفي؛ إعاقة لاعنفية؛ احتلال لاعنفي؛ إنشاء نماذج اجتماعية جديدة؛ مؤسسات اجتماعية بديلة؛ أنظمة اتصالات بديلة؛

استيلاء لاعنفي على الأرض؛ تحدي الحصار؛ رعاية انتقائية؛ أسواق بديلة؛ أنظمة اقتصادية بديلة؛ كشف هويات عملاء سريين؛ سيادة مزدوجة وحكومة موازية.

(37) أُحبط كثير من الفلسطينيين من ضياع سنتين دراسيتين على الأقل على أولادهم، وكانوا يخشون تخلف جيل كامل. ولكن شعر آخرون بأن إغلاق المدارس كان صعباً ولكنه كان في نهاية المطاف خطوة إيجابية، حيث كان لا بد من تدمير النظام التعليمي القديم وكان الإسرائيليون يسرعون العملية فقط. وكما قال أحد المعلمين: "لقد نشأ أولادي (الذين هم في العشرينيات من أعمارهم) بدون فكرة عن الثقافة والتاريخ والجغرافية الفلسطينية. والآن كل طفل في عمر العاشرة، وكل طفل في عمر الخامسة، يعرف أبطالنا وتاريخنا، ويمكنه أن يسمي كل قرية ومدينة، ويمكنه أن ينشد أغانينا. لقد تعلموا المهارات العملية للتنظيم والقيادة. وهم لا يخافون: إنهم يعرفون من هم ويشعرون بأنه يمكنهم السيطرة على مصائرهم. هذا هو التعليم. والآن من واجبنا أن نوجه ونبني هذا الأساس".

(38) المستشفيات الحكومية هي تلك التي تم بناؤها خلال السيطرة الأردنية والمصرية على الضفة الغربية وقطاع غزة. وهي الآن تدار من قِبل الفلسطينيين ولكنها تمول ويُسيطر عليها من قِبل الإدارة المدنية الإسرائيلية. وكان الجيش الإسرائيلي يدخل بكل حرية إلى هذه المستشفيات ويبحث عن أشخاص جُرحوا في مواجهات مع جنود واعتقالهم، وغالباً ما كانوا يأخذونهم من المستشفى فوراً.

(39) سياسة الغذاء كانت موضوعاً للحديث في كل منزل في الضفة الغربية. وكان يُصطحب الزوار الأجانب في جولات إلى حدائق الأسرة وكرومها، حيث كان أصحاب المنازل يناقشون الزراعة المتزايدة والانتاج والعمالة المطلوبة. وكانوا يقدمون تفاصيلاً عن مصدر كل صحن في الوجبة: ما أتى من مصادر فلسطينية، وما تم استيراده من إسرائيل. وفي حين أن هذا الأمر عكس بعض الحب العميق، على الأغلب روحاني، للأرض التي يصفها فواز تركي (1981)، فإن التشديد المتجدد على الأرض ولِد من ضرورة، وليس من رومانسية.

(40) هذه المعلومات مبنية على أساس مقابلات شخصية خلال رحلة إلى الضفة الغربية في

1988. من الصعب تقدير كم كان مدى انتشار أو فاعلية هذا النظام، ولكن لوحظت العديد من حالات تسوية النزاعات من قِبل باحثين، وكذلك من قِبل أغراب. انظر نجيم 1993؛ الدجاني 1994. هذا أدى إلى موقف متغير بين بعض الفلسطينيين على الأقل. زعم أحدهم بأنه: "قبل الانتفاضة، إذا ضرب رجل زوجته، كنا سنقول هذا شأنه. إذا ساءت الأمور جداً، فإنها ستذهب إلى السلطات. والآن نشعر بأن هذا السلوك يضعف تضامننا. وإذا سمعت أن جاري يضرب زوجته، سأواجهه وأطلب منه التوقف عن ذلك. إذا استمر، عندئذ سأتحدث إلى اللجنة المحلية عن ذلك. أصبح لدينا مشاكل عائلية أقل بكثير مما اعتدنا عليه." تصف جولي بتيت (1987) تطورات مشابهة في مخيمات لاجئين في لبنان.

(41) فقدت اللجان الشعبية السيطرة على الشبان، الشبان الذين حاربوا الجيش الإسرائيلي في الشوارع. وتولى الشبان معاقبة المتعاونين مع العدو، أو مخبري الأمن. كما اشترعوا قوانين للسلوك الأخلاقي وقتلوا النساء اللواتي "عرَّضن عفتهم للفضيحة."

(42) ربما يكون لحركة ثورية عنيفة حظاً أو ترف تولي السلطة قبل إنشاء البُنى البديلة. على سبيل المثال، كانت الثورة الكوبية ناجحة قبل أن يحدث كثير من التطور البنيوي. ولكن في صراع مطوَّل، والذي هو عادة الحالة في كلتا الثورتين العنيفة واللاعنفية، فإن تطور بُنى اجتماعية بديلة هو المفتاح لإدامة الكفاح. عندما يركز التحليل على المواجهة المباشرة والكفاح المسلح، فإنه يغفل الجوانب اللاعنفية لمعظم الثورات، سواء تضمنت عنفاً أم لا.

(43) وقد أشارت محادثات لاحقة مع إسرائيليين ويهود أمريكيين بأن أعضاءً من جماعات السلام الإسرائيلية التي تعمل مع فلسطينيين كانت تؤكد على الاحترام وعدم الكراهية بين الفلسطينيين. انظر Kaminer 1996; Bar-On 1 996.

(44) جزء من سبب الاحترام هو الاعتراف بمثاليات الديمقراطية والعدالة اللتين تتبناهما إسرائيل والديانة اليهودية. ويغذي الاعتراف كذلك الإحباط والاستياء بين الفلسطينيين الذين يرون اخفاقاً في تطبيق هذه المثاليات على النزاعات الحالي.

(45) إن الموقف الفلسطيني من التبادلية والقبول سيكون مستبعد بدون جماعات سلام

إسرائيلية تحاول بنشاط أن تخفف النزاعات وتتجاوزه بمقاومة الاحتلال والتواصل باحترام متبادل مع الفلسطينيين. انظر Kaminer 1996.

(46) مقابلة مع مبارك عوض، الجامعة الأمريكية، واشنطن العاصمة، 26 آذار/مارس 2000.

(47) كان الفلسطينيون الذين تمت مقابلتهم (المتعاطفين مع الجماعات الإسلامية والمعادين لها) يقولون باستمرار أن حوالي 10 في المئة من السكان تبعوا حماس و10 إلى 20 بالمئة آخرين تأثروا بتلك الجماعة. يبدو أن هذا يتوافق تماماً مع أرقام شديد للـ 10 في المئة الذين يدعمون برنامج الإخوان المسلمين السياسي، والدعم الأوسع لهم إلى حد كبير إزاء قضايا اجتماعية وثقافية.

(48) إن التعليقات على أيديولوجية حماس مبنية على مقابلات مع مؤيدين لحماس في الضفة الغربية في آذار/مارس 1989. انظر كذلك Taraki 1989; Fashah 1982.

(49) وأصرت حركة الجهاد الإسلامي على أن تُفتتح جميع البيانات بالتحية التقليدية (بالبسملة)، "بسم الله الرحمن الرحيم،" ولكن اليساريين لم يكونوا ليسمحوا بإضافة ملاحظة دينية لما كان أساساً بيانات سياسية. Schiff and Ya'ari 1989, 214.

(50) أي شخص يزور المسجد الإبراهيمي في الخليل سيصاب بصدمة من الإهانة الإسرائيلية للمشاعر الدينية؛ المقام المقدس بالنسبة للديانتين الإسلامية واليهودية محاط بأبراج مزودة بمدافع؛ وجنود يحرسون الأبواب ويطوفون حول المسجد، ملوحين بأسلحتهم الآلية ويصفعون هروات مكافحة الشغب على أيديهم.

(51) هذه المواقف هي عناصر أساسية للاعنف في مبادئ الكويكرية والبوذية الملتزمة.

(52) انظر بشكل خاص بيان 12، "بيان القسطل،" *فلسطين الديمقراطية* 29 (1988): 10- 11.

(53) استناداً إلى مقابلات محدودة مع مؤيدين لمنظمات إسلامية، الضفة الغربية، 1989.

(54) استناداً إلى مقابلات مع فلسطينيين كانوا متعاطفين مع منظمات تقدمية وعلمانية في الضفة الغربية 1989.

(55) كان الفرد يُعتبَر كشهيد سواء أكان رامي حجارة قُتِل بالرصاص خلال مظاهرات أو متفرج حوصر في إطلاق نار متبادل وقُتِل برصاص طائش أصابه في المنزل، أو الذي توفي بسبب آثار قنابل الغاز المسيل للدموع. وجعلت الزيارات إلى منازل الشهداء غموض الأسباب والتفسيرات واضحاً.

(56) تمثل هذه المواقف المسلمين التقليديين الذين تمت مقابلتهم، وليسوا مؤيدين لحماس أو الجهاد الإسلامي. من الواضح أن هذا لا يدل على مدى اتساع هذا الانفتاح بين الفلسطينيين المسلمين، ولا تدل على أنه ستكون هناك مصالحة سهلة بين المسلمين واليهود إذا تم التوصل إلى تسوية.

(57) إن تجربة أحد أفراد المجموعة الذين زاروا الضفة الغربية وغزة في 1989، قد توضح العملية أفضل ما يمكن. في قرية فلسطينية شمالية أصيبت خمس فتيات شابات كن يتحدثن القليل من الإنجليزية بالإحباط من محاولة توصيل همومهن للضيف الأمريكي. وقررت إحداهن أن تكتب جملة بالعربية يمكن ترجمتها فيما بعد. وكتبت الجملة وقرأتها على صديقاتها اللواتي طلبن بعض التغيرات. وبعد أن اتفقن على محتواها، أخذنها إلى امرأتين أكبر سناً وطلبن منهما أن يلقين نظرة عليها. وبعد إجراء بعض التعديلات الطفيفة، وافقت المرأة الأكبر سناً على أنها كانت جملة قيّمة، وبذلك تم إعطاؤها للزائر ليستخدمها.

(58) انظر الفيلم الوثائقي *كفاح من أجل السلام* *Struggle for Peace*، بالاستناد إلى Fernea and Hocking 1992.

(59) هذه الميزة الثقافية الخاصة للدين الإسلامي — إبقاء المعايير والقوانين الاجتماعية والثقافية سارية بدلاً من الاعتماد على قوانين الإدارة الإسرائيلية — تم تحديدها من قبل مبارك عوض بوصفها مساهمة هامة للدين الإسلامي في الانتفاضة. مقابلة مع مبارك عوض، مؤسسة اللاعنف الدولي، واشنطن العاصمة، 26 آذار/مارس 2000.

(60) الاستثناء الهام هو عمل المركز الفلسطيني لدراسات اللاعنف في القدس. فقد أصدرت إدارته المسلمة – المسيحية المشتركة عدة أعمال حول المقاومة اللاعنفية. ففي حين أن الخطوات العملية للمقاومة اللاعنفية التي أيدوها كانت معتمدة على نطاق واسع في

الانتفاضة، فإن محاولاتهم لتطوير فلسفة لاعنف أوسع بين الفلسطينيين حققت نجاحاً محدوداً.

(61) حيث أن الشأن الرئيس في هذا الفصل هو الإسلام، فإن دور المسيحية في الانتفاضة لم يتم الكشف عنه. فالمسيحيون الفلسطينيون يساهمون عموماً بالبنية الاجتماعية الإسلامية ذاتها التي يسهم بها المسلمون، لذا، فإن معظم المشاهدات تبقى صائبة عنهم أيضاً. فالكنائس تلعب دوراً مماثلاً إلى حد كبير لدور المساجد؛ ويُكرَّم الشهداء بالطريقة ذاتها؛ وتعمل اللجان الشعبية بشكل مماثل في القرى المسيحية؛ وهلم جراً. تقدم بعض الكتابات أساساً مسيحياً للتعامل مع النزاعات الإسرائيلي ـ الفلسطيني (شكور 1984؛ عتيق 1989).

(62) مقابلة مع مبارك عوض، مؤسسة اللاعنف الدولي، واشنطن، العاصمة، 26 آذار/مارس 2000.

الفصل 6. خاتمة

(1) هذه المؤتمرات جديدة، معتبرة أنه في سبعينيات من القرن العشرين كان هناك مؤتمر واحد فقط في نيو دلهي حول الموضوع، وأنه في الثمانينيات تم عقد مؤتمر آخر من قِبل جامعة هاواي، وترأسه Glenn Paige and Chaiwat Satha-Anand. لذا، من المهم إبراز الحاجة إلى مزيد من المناقشة المركزة حول هذا الموضوع بدلاً من مؤتمر واحد يُقام كل عقد من الزمن.

ببليوغرافي (قائمة المراجع أو المصادر)

Bibliography

The Arabic definite article (al-) is ignored in the alphabetization of authors' family names. For example, Jamal al-Suwaidi is alphabetized as Suwaidi.

Abdelkader, Deina Ali. 1993. "Jihad: Is It a Neglected Duty?" Paper presented at the National Conference on Peacemaking and Conflict Resolution.

Abed, Shukri. "Islam and Democracy." 1995. In *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, ed. David Garnham and Mark Tessler, 16–132. Bloomington: Indiana University Press.

Abu-Amr, Ziad. 1989. "The Palestinian Uprising in the West Bank and Gaza Strip." *Arab Studies Quarterly* 10.4: 402–5.

Abu Dawud Sulayman ibn al-Ash'ath al-Sijistani. 1998. *Kitab al-Sunan: Sunan Abu Dawud*. Jiddah: Reprinted by Dar al-Qiblah lil-Thaqafah al-Islamiyah.

Abu-Hassan, Mohammed. 1995. "Islamic Criminal Law." *Al-nadwah* 6.3 (July).

Abu-Lughod, Janet L. 1989. *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250–1350*. New York: Oxford University Press.

Abu-Nimer, Mohammed. 1996a. "Conflict Resolution Approaches: Western and Middle Eastern Lessons and Possibilities." *American Journal of Economics and Sociology* 55.1: 35–53.

———. 1996b. "Conflict Resolution in an Islamic Context." *Peace and Change* 21.1: 22–40.

———. 1998. "Conflict Resolution Training in the Middle East: Lessons to Be Learned." *Negotiation Journal*, no. 3: 99–116.

———. 1999. *Dialogue, Conflict Resolution, and Change: Arab-Jewish Encounters in Israel*. New York: SUNY Press.

Abu-Rabi', Ibrahim. 1996. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*. New York: SUNY Press.

Ahmad, Razi. 1993. "Islam, Nonviolence, and Global Transformation." In *Islam and Nonviolence*, ed. Glenn Paige, Chaiwat Satha-Anand, and Sarah Gilliatt, 27–53. Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii.

Ahmed, Akbar. 1988. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society*. London: Routledge and Kegan Paul.

Ajami, Fouad. 1981. *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967*. New York: Cambridge University Press.

al-Albani, Muhammad Nasir al-Din. 1988. *Da'if Sunan Ibn Majah*. Beirut: al-Maktab al-Islami.

Ali, Abdullah Yusuf. 1991. *The Meaning of the Holy Qur'an*. Brentwood, Md.: Amana Corporation.

Ali, F. 1993. "Conflict: Its Psychological Cause, Effect, and Resolution through the Qur'an." Paper presented at Conference on Conflict Resolution in the Arab World, Cyprus.

Ali, Muhammad. 1944. *A Manual of Hadith*. Lahore: Ahmadiyya Anjuman.

Anderson, Lisa. 1994. "Liberalism, Islam, and Arab State." *Dissent* 41.4: 439–44.

Antoun, Richard. 1979. *Low Key Politics: Local-Level Leadership and Change in the Middle East*. Albany: SUNY Press.

———. 1997. "Institutionalized Deconfrontation: A Case Study of Conflict Resolution among Tribal Peasants in Jordan." In *Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays*, ed. Paul Salem, 140–75. Beirut: American University of Beirut.

Arabi, Osama. 1993. "Constitutional Aspects of Conflict Resolution in Classical Islam: Koranic Text and Prophetic Sunna as Means of Facing Political Crisis, Legal Conflicts, and Power Abuse." Paper presented at the Conference on Conflict Resolution in the Arab World, Cyprus.

Armanazi, Ghayth. 1974. "The Rights of Palestinians: The International Dimension." *Journal of Palestine Studies* 3.3: 93–94.

Ateek, Naim Stifan. 1989. *Justice, and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

Augsburger, David. 1992. *Conflict Mediation across Cultures: Pathways and Patterns*. Louisville: Westminster/John Knox Press.

Avruch, Kevin. 1998. *Culture and Conflict Resolution*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

Avruch, Kevin, Peter Black, and Joseph Scimecca, eds. 1991. *Conflict Resolution: Cross-Cultural Perspectives*. New York: Greenwood Press.

Awad, Mubarak. 1984. "Nonviolent Resistance: A Strategy for the Occupied Territories." *Journal of Palestine Studies* 8.2: 49–64; 8.4: 22–36.

———. 1988a. "Nonviolence Is the Better Way." *Middle East International*, January 9: 21.

———. 1988b. "The Strategy of Disobedience." *Middle East*, February: 24–25.

'Awwa, Muhammad Salim. 1983. *Fi al-nizam al-siyasi lil-dawlah al-islamiyyah* (The political system of the Islamic state). Cairo: al-Maktab al-Misri al-Hadith.

Ayoub, Mahmoud. 1996. "The Islamic Concept of Justice." In *Islamic Identity and the Struggle for Justice*, ed. Nimat Barazangi, M. Raquibuz Zaman, and Omar Afzal. Gainesville: University Press of Florida.

———. 1997. "Nonviolence in Islam: A Dialogue between Muslims." Paper presented at conference on nonviolence and peace in Islam sponsored by the Nonviolence International Center and Mohammed Said Farsi Chair of Islamic Peace, American University, Washington, D.C., February.

al-Baladhuri, Ahmed ibn Yahya. 1866. *Futuh al-buldan* (Conquest of countries). Ed. M. J. de Goeje. Leiden: E. J. Brill.

Barakat, Halim. 1993. *The Arab World: Society, Culture, and State.* Berkeley: University of California Press.

Barazangi, Nimat, M. Raquibuz Zaman, and Omar Afzal, eds. 1996. *Islamic Identity and the Struggle for Justice.* Gainesville: University Press of Florida.

Bar-On, Mordechai. 1996. *In Pursuit of Peace: A History of the Israeli Peace Movement.* Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

Beinin, Joel, and Joe Stork, eds. 1997. "The New Orientalism and Democracy." In *Political Islam: Essays from Middle East Report*, 35–45. Berkeley: University of California Press.

Bennet, Brad. 1990. "Arab-Muslim Cases of Nonviolence Struggle." In *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, ed. Ralph Crow, Philip Grant, and Saad Ibrahim. Boulder: Lynne Rienner.

Bennis, Phyllis. 1990. *From Stones to Statehood: The Palestinian Uprising.* New York: Olive Branch Press.

Bjorkman, Len. 1988. "Control's Observation during the Curfew." *Fellowship*, October–November, 11–13.

Brumberg, Daniel. 1991. "Islamic Fundamentalism, Democracy, and the Gulf War." In *Islamic Fundamentalism and the Gulf Crisis*, ed. James Piscatori. Chicago: American Academy of Arts and Sciences.

al-Bukhari, Muhammad ibn Isma'il. 1959. *Al-adab al-mufrad.* Cairo: n.p.

———. 1983. *The Translation of the Meaning of* Sahih al-Bukhari: *Arabic-English.* By Muhammad Muhsin Khan. 6th rev. ed. Jami' al-sahih. English and Arabic. 9 vols. Lahore, Pakistan: Kazi Publications.

———. *Sahih al-Bukhari.* 1998. 8 vols. Beirut: Dar al-Kutub al-I'lmiya. (Arabic)

Burgess, Heidi, and Guy Burgess. 1994. "Justice without Violence: A Theoretical Framework." In *Justice without Violence*, ed. Paul Wehr, Heidi Burgess, and Guy Burgess. Boulder: Lynne Rienner

Burns, J. Patout, ed. 1996. *War and Its Discontents: Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions.* Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Burton, John. 1990. *Conflict: Resolution and Prevention.* New York: St. Martin's Press.

Bush, Robert, and Joseph Folger. 1994. *The Promise of Mediation.* San Francisco: Jossey-Bass.

Carmody, Lardner, and Tully Carmody. 1988. *Peace and Justice in the Scriptures of the World Religions: Reflections on Non-Christian Scriptures.* New York: Paulist Press.

Catholic Relief Services (CRS). 1999. *Report on Islam, Peace, and Justice.* Baltimore: n.p.

Chacour, Elias. 1984. *Blood Brothers.* Grand Rapids: Chosen Books.

Cheragh Ali, Moulavi. 1977. "The Popular *Jihad* or Crusade; According to the

Muhammadan Common Law." In *Critical Exposition of the Popular "Jihad,"* 114–61. Karachi: Karimsons.

Childress, James. 1982. *Moral Responsibility in Conflicts: Essays on Nonviolence, War, and Conscience.* Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Clawson, Patrick. 1994. "Liberty's the Thing, Not Democracy." *Middle East Quarterly* 1.3: 1–2.

Cole, Donald Powell. 1975. *Nomads of the Nomads: The al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter.* Chicago: Aldine.

Collins, Frank. 1988. "Destroying the Network of Palestinian Collaborators." *Washington Report on Middle East Affairs,* November, 20.

Commins, David. 1986. "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885–1914." *International Journal of Middle Eastern Studies* 18.4: 405–25.

Crow, Douglas Karim. 1998. "Nurturing an Islamic Peace Discourse." Visiting fellow publication, Center for Global Peace, American University, Washington, D.C.

Crow, Ralph, Philip Grant, and Saad Eddin Ibrahim, eds. 1990. *Arab Nonviolent Struggle in the Middle East.* Boulder: Lynne Rienner.

Dajani, Souad. 1993. "Towards the Formulation of a Strategy of Nonviolent Civilian Resistance: The Occupied Palestinian Territories as a Case Study." *International Journal of Nonviolence* 1.1: 35–53.

———.1995. *Eyes without Country: Searching for a Palestinian Strategy of Liberation.* Philadelphia: Temple University Press.

Daraz, Mohammad Abdullah. 1972. *Nazarah fi al-Islam.* Cairo: n.p.

Dessouki, Ali. 1998. "Crisis in Muslim State and Society." Paper presented at the Islam and Cultural Diversity Conference, Center for Global Peace, American University, Washington, D.C.

Diamond, Louise, and John McDonald. 1991. *Multi-Track Diplomacy: A Systems Guide and Analysis.* Grinnell: Iowa Peace Institute.

Donner, Fred. 1991. "The Sources of Islamic Conceptions of War." In *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions,* ed. John Kelsay and James Turner Johnson, 31–69. New York: Greenwood Press.

Dunn, Michael. 1992. "Revivalist Islam and Democracy: Thinking about the Algerian Quandary." *Middle East Policy* 1.2: 16–22.

Easwaran, Eknath. 1984. *A Man to Match His Mountains: Badshah Khan, Nonviolent Soldier of Islam.* Petaluma, Calif.: Nilgiri Press.

Emerson, Steve. 1993a. "Accidental Tourist." *Washington Post,* 13 June.

———. 1993b. "Islamic Fundamentalism Terrible Threat to the West." *San Diego Union-Tribune,* 27 June.

Engineer, Ashgar. 1994. "Sources of Nonviolence in Islam." *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges,* ed. Mahendra Kumar. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

Esack, Farid. 1997. *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression.* Oxford: Oneworld.

———. 1998. "Religion and Cultural Diversity: For What and with Whom?" Paper presented at the Islam and Cultural Diversity Conference, Center for Global Peace, American University, Washington, D.C.

———. 1999. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today.* Oxford: Oneworld.

Esposito, John. 1988. *Islam: The Straight Path.* New York: Oxford University Press.

———. 1992. *The Islamic Threat.* New York: Oxford University Press.

Esposito, John, and James Piscatori. 1991. "Democratization and Islam." *Middle East Journal* 45.3: 427–40.

Esposito, John, and John Voll. 1996. *Islam and Democracy.* New York: Oxford University Press.

Fadl, Atiawa Khir Allah. 1982. *Rehlat Alf Sanal ma Qaba'l Awlad Ali* (One thousand years journey with Awlad Ali tribes). Alexandria, Egypt: n.p.

Fashah, Munir. 1982. "Political Islam in the West Bank." *Middle East Report* 12.2: 15–17.

Feffer, John. 1988. "All but Guns." *Nuclear Times,* November–December, 21–24.

Ferguson, John. 1978. *War and Peace in the World's Religions.* New York: Oxford University Press.

Fernea, Elizabeth Warnock, and Mary Evelyn Hocking, eds. *Struggle for Peace: Israelis and Palestinians.* Austin: University of Texas Press.

Finklestein, Norman. 1990. "Bayt Sahur in Year II of the Intifada: A Personal Account." *Journal of Palestine Studies* 19.2: 62–74.

Fisher, Roger, and William Ury. 1981. *Getting to Yes: Negotiating Agreement without Giving In.* Boston: Houghton Mifflin.

Fisher, Ronald. 1997. *Interactive Conflict Resolution.* Syracuse: Syracuse University Press.

Friedmann, Yohanan. 1989. *Prophecy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background.* Berkeley: University of California Press.

Galtung, Johan. 1969. "Peace Violence and Peace Research." *Journal of Peace Research* 6: 167–91.

Garnham, David, and Mark Tessler, eds. 1995. *Democracy, War, and Peace in the Middle East.* Bloomington: Indiana University Press.

Gauhar, Altaf. 1978. "Islam and Secularism." In *The Challenges of Islam,* ed. Altaf Gauhar. London: Islamic Council of Europe.

al-Ghazali, Sa'id. 1987. "Islamic Movement versus National Liberation." *Journal of Palestine Studies* 17.1: 176–81.

Gilat, Zvi. "And This Is Why They Are Called Collaborators and Hated." *Hadashot,* July 28, 1989.

Ginat, Joseph. 1997. *Blood Revenge: Family Honor, Mediation, and Outcasting.* Portland, Ore.: Sussex Academic.

Grace, Anne. 1990. "The Tax Resistance at Bayt Sahur." *Journal of Palestine Studies* 19.2: 99–107.

Groves, Joseph W. 1991. "Islam and Nonviolence: A Case Study of the Palestinian Intifada." Paper presented to the Religion, Peace, and War Group of the American Academy of Religion, Philadelphia.

Hall, Edward. 1976. *Beyond Culture.* New York: Anchor Books.

Haddad, Yvonne. 1980. "The Arab-Israeli Wars, Nasserism, and the Affirmation of Islamic Identity." In *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, ed. John Esposito. Syracuse: Syracuse University Press.

Hammeed, Sayed Saiyidain. 1994. "Nonviolence in Islam." In *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges*, ed. Mahendra Kumar. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

Hamzeh, Nizar. 1997. "The Role of Hizbullah in Conflict Management within Lebanon's Shi'a Community." In *Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays*, ed. Paul Salem, 93–121. Beirut: American University of Beirut.

Hanafi, Hassan. 1987. "Life in Peace: An Islamic Perspective." *Bulletin of Peace Proposals* 18.3: 433–48.

———. 1988. "The Controversy of Violence and Nonviolence in Islam." In *al-Muqawama al-Madaniyah fi al-Nidal al-Siyasi* (Nonviolence in political struggle), ed. Saad Eddin Ibrahim. Amman: Muntada al-Fikr al-Arabi (Center for Arab Thought).

———. 1992. "Secularism and Islam." *al-Hewar baiyna al-Mashrig aul Maghrib* (Dialogue between eastern and western Arab world), ed. Hassan Hanafi and Mohammed Abid el-Jabri. Cairo: Madbouli Bookshop.

Harris, Rabia Terri. 1994. "Islam 101: A Primer." *Fellowship*, May–June.

Hashmi, Sohail. 1996. "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace." In *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives*, ed. Terry Nardin. Princeton: Princeton University Press.

Hassan, Riffat. 1987. "Peace Education." In *Education for Peace: Testimonies from World Religions*, ed. Hayim Gordon and Leonard Grob. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

al-Hibri, Aziza. 1992. "Islamic Constitutionalism and the Concept of Democracy." *Journal of International Law* 24: 1–27.

———. 1999. "Islamic and American Constitutional Law: Borrowing Possibilities or History of Borrowing?" *Journal of Constitutional Law* 1.3: 491–527.

Hijab, Nadia. 1989. "The Strategy of the Powerless." *Middle East International*, 12 May: 17–18.

Hiltermann, Joost. 1991. *Behind the Intifada: Labor and Women Movements in the Occupied Territories.* Princeton: Princeton University Press.

Hippler, Jochen, ed. 1995. *The Next Threat: Western Perceptions of Islam.* London: Pluto Press.

Ibn Hisham, 'Abd al-Malik. 1992. *Al-sirah al-nabawiyah.* Beirut: Dar al-Fikr.
Hodson, Marshal. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Vol. 1, *The Classic Age of Islam.* Chicago: University of Chicago Press.
Homer, Jack. 1968. *World Religion and World Peace.* Boston: Beacon Press.
Hourani, Albert. 1947. *Minorities in the Arab World.* London: Oxford University Press.
Hourani, George. 1985. *Reason and Tradition in Islamic Ethics.* London: Cambridge University Press.
Howeidy, Fahmi. 1993. *Al-Islam wa al-Demugratiah* (Islam and democracy). Cairo: Cairo Center for Translation and Publication.
Hudson, Michael C. 1977. *Arab Politics: The Search for Legitimacy.* New Haven: Yale University Press.
Hurwitz, Deena, and R. Scott Kennedy. 1988. "Al-'awdah, the Palestinian Ship of Return." *Resource Center for Nonviolence Center Update,* Spring, 1–4.
Ibrahim, Saad Eddin. 1990. "Why Nonviolent Political Struggle in the Middle East?" Introduction to *Arab Nonviolent Struggle in the Middle East,* ed. Ralph Crow, Philip Grant, and Saad Ibrahim. Boulder: Lynne Rienner.
———. 1994a. "Arab Elites and Societies after the Gulf Crisis." In *The Arab World Today,* ed. Dan Tschirgi, 77–91. Boulder: Lynne Rienner.
———. 1994b. *Racial, Ethnic, and Religious Minorities in the Arab World.* Cairo: Dar al-Amin and Ibn Khaldun.
———. 1995. *Egyptian Childhood: Past and Present, and Images and Practices.* Cairo: Ibn Khaldun.
Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in Forty-three Societies.* Princeton: Princeton University Press.
Iqbal, Muhammad. 1930. *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Lahome: Kapur Art.
Irani, George, and Nathan Funk. 2000. "Ritual of Reconciliation: Arab-Islamic Perspective." Occasional Paper #19. Kroc Institute. South Bend, Ind.: Notre Dame University Press.
Ibn Is'haq, Muhammad. 1978. *Kitab al-siyar wa-al-maghazi.* Beirut: Dar al-Fikr.
Isma'il, Mustafa Faruq. 1986. *Ethnic Groups: A Study in Cultural Adaptation and Representation.* Alexandria: General Egyptian Book Organization.
Jabbour, Elias. 1996. *Sulha: Palestinian Traditional Peacemaking Process.* Ed. and comp. Thomas C. Cook Jr. Montreat, N.C.: House of Hope Publications.
Jaggi, O. P. 1974. *Religion, Practice, and Science of Non-Violence.* New Delhi: Munshiran Manoharlal.
Janner, Janice. 1997. "Toward a Christian Understanding of Nonviolence in Islam." Eastern Mennonite University. Unpublished paper.
Jansen, G. H. 1992. "Islam and Democracy: Are They Compatible?" *Middle East International.*

Jansen, Johannes. 1986. *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East.* New York: Macmillan.

Johansen, Robert. 1997. "Radical Islam and Nonviolence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint among Pashtuns." *Journal of Peace Research* 34.1: 53–71.

Johnson, James. 1987. *The Quest for Peace: Three Moral Traditions in Western Cultural History.* Princeton: Princeton University Press.

———. 1991. "Historical Roots and Sources of the Just War Tradition in Western Culture." In *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions,* ed. John Kelsay and James Turner Johnson, 5–30. New York: Greenwood Press.

Juergensmeyer, Mark. 1986. *Fighting Fair: A Nonviolent Strategy for Resolving Everyday Conflicts.* San Francisco: Harper and Row.

Kadi, Wadad. 1998. "Reflections on Islamic Perspectives on Cultural Diversity." Address to the Cultural Diversity and Islam Conference, Center for Global Peace, American University, Washington, D.C.

Kaminer, Reuven. 1996. *The Politics of Protest: The Israeli Peace Movement and the Palestinian Intifada.* Brighton, England: Sussex Academic Press.

Ibn Kathir, Abi al-Fida ' Ismail. 1983. *Mukhtasar Tafsir Ibn Kathir.* Beirut: Dar al-Ma'rifah (Muhammad Kurayyim Rajih).

Kelman, Herbert. 1990. "Interactive Problem-Solving: A Social-Psychological Approach to Conflict Resolution." In *Conflict: Readings in Management and Resolution,* ed. John Burton and Frank Dukes. New York: St. Martin's Press.

Kelsay, John. 1993. *Islam and War: A Study in Comparative Ethics.* Louisville: Westminster/John Knox Press.

Kennedy, R. Scott. 1984. "The Druze of the Golan: A Case of Nonviolent Resistance." *Journal of Palestine Studies* 13.4: 22–36.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World.* University Park: Pennsylvania State University Press.

Khadduri, Majid. 1955. *War and Peace in the Law of Islam.* London: Oxford University Press.

———. 1984. *The Islamic Conception of Justice.* New York: Johns Hopkins University Press.

Khalidi, Rashid. 1988. "The Uprising and the Palestinian Question." *World Policy Journal* 5.3: 497–518.

Khan, Abdul Ghaffar. 1969. *My Life and Struggle.* Delhi: Hind Pocket Books.

Khan, Mohammed Muqtedar. 1997. "Peace and Change in the Islamic World." Address to the Forum on Islam and Peace in the Twenty-First Century, Washington, D.C., February.

Khoury, Philip, and Joseph Kostiner, eds. 1990. *Tribes and State Formation in the Middle East.* Berkeley: University of California Press.

Khuri, Fuad. 1997. "The Ascent to Top Office in Arab-Islamic Culture." In *Con-*

flict Resolution in the Arab World: Selected Essays, ed. Paul Salem, 121–40. Beirut: American University of Beirut.

King, Martin Luther, Jr. 1957. "Nonviolence and Racial Justice." *Christian Century.* 6 February, 165–67.

Kishtainy, Khalid. 1990. "Violent and Nonviolent Struggle in Arab History." In *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*, ed. Ralph Crow, Philip Grant, and Saad Ibrahim. Boulder: Lynne Rienner.

———. 1998. *Dalil al-Muwatin Lil Jihad al-Madani* (Citizen manual for civil jihad). London: Al-Radid.

Korany, Bahgat, Rex Brynen, and Paul Noble, eds. 1998. *Political Liberalization and Democratization in the Arab World.* Vol. 2, *Comparative Experiences.* Boulder: Lynne Rienner.

Korejo, Muhammad Soaleh. 1993. *The Frontier Gandhi: His Place in History.* Karachi: Oxford University Press.

Kramer, Martin. 1993. "Islam vs. Democracy." *Contemporary* 95.1: 2–35.

Kriesberg, Louis. 1991. "Conflict Resolution Applications to Peace Studies." *Peace and Change* 16.4: 400–417.

———.1998. *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution.* Lanham, Md.: Rowman and Littlefield.

Kuttab, Daoud. 1988. "The Struggle to Build a Nation." *The Nation*, 17 October, 336–40.

Kuttab, Jonathan. 1988a. "Nonviolence in the Palestinian Struggle." *Fellowship*, October–November, 7–8.

———. 1988b. "The Children's Revolt." *Journal of Palestine Studies* 17.4: 35.

Laue, James. 1991. "Contributions of the Emerging Field of Conflict Resolution." In *Approaches to Peace: An Intellectual Map*, ed. W. Scott Thompson and Kenneth Jensen, 299–332. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

Laue, James, and Gerald Cormick. 1978. "The Ethics of Intervention in Community Disputes." In *The Ethics of Social Intervention*, ed. Gordon Bermant, Herbert Kelman, and Donald Warwick. New York: Halsted Press.

Law in the Service of Man. 1988. *Punishing a Nation: Human Rights Violations during the Palestinian Uprising, December 1987–December 1988.* Jerusalem: al-Haq/Law in the Service of Man.

Lawrence, Bruce. 1986. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age.* New York: Harper and Row.

Lederach, J. Paul. 1995. *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures.* Syracuse: Syracuse University Press.

———. 1997. *Peace Building in Divided Societies.* Syracuse: Syracuse University Press.

Lewis, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam.* Chicago: University of Chicago Press.

———. 1993. "Islam and Liberal Democracy." *Atlantic Monthly* 271.2: 89–98.

Lockman, Zachary, and Joel Beinin, eds. 1989. *Intifada: The Palestinian Uprising against Israeli Occupation*. Boston: South End Press.

Luego, Andrea. 1995. "The Perceptions of Islam in Western Debate." In *The Next Threat: Western Perceptions of Islam*, ed. Jochen Hippler. London: Pluto Press.

ibn-Majah, Muhammad ibn Yazid. n.d. Vol.2. Beirut: Dar al-kutub al-I'LMiyah.

Martin, Richard. 1991. "The Religious Foundation of War, Peace, and Statecraft in Islam." In *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspectives on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, ed. John Kelsay and James Turner Johnson, 93–117. New York: Greenwood Press.

Marty, Martin E., and R. Scott Appleby, eds. 1993. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. Chicago: University of Chicago Press.

Mayer, Elizabeth Ann. 1991. *Islam and Human Rights*. Boulder: Westview Press.

McDonald, John W., and Diane B. Bendahmane, eds. 1987. *Conflict Resolution: Track Two Diplomacy*. Washington, D.C.: Institute for Multi-Track Diplomacy.

McDonough, Sheila. 1994. *Gandhi's Responses to Islam*. New Delhi: D.K. Printworld.

McDowall, David. 1989. *Palestine and Israel: The Uprising and Beyond*. Berkeley: University of California Press.

———. 1994. *The Palestinians: The Road to Nationhood*. London: Minority Rights Publications.

McLaurin, R. D., ed. 1979. *The Political Role of Minorities in the Middle East*. New York: Praeger.

McReynolds, David. 1988. "Report on the Ship of Return." *Nonviolent Activist*, June, 11–12.

Mehdi, Syed Sikandar. 1994. "Islam and Nonviolence." In *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges*, ed. Mahendra Kumar. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

Melman, Yossi, and Dan Raviv. 1989. *Behind the Uprising: Israelis, Jordanians, and Palestinians*. New York: Greenwood Press.

Mernissi, Fatima. 1975. *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Cambridge, Mass: Schenkman.

———. 1992. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Merton, Thomas, ed. 1965. *Gandhi on Nonviolence*. New York: New Directions.

Migdal, Joel, and Baruch Kimmerling. 1993. *Palestinians: The Making of a People*. New York: Free Press.

Miller, Judith. 1993. "The Challenge of Radical Islam." *Foreign Affairs* 72.2: 43–56.

Moaddel, Mansoor, and Kamran Talattof, eds. 2000. *Contemporary Debates in*

Islam: An Anthology of Modernist and Fundamentalist Thought. New York: St. Martin's Press.

Moghadam, Valentine. 1993. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East.* Boulder: Lynne Rienner.

Mursi, Fuad. 1989. *Nazarah thaniyah ila al-quwmiyah al-Arabiyah* (A second look at Arab nationalism). Cairo: al-Ahli Publications.

Musa, Muhammad. 1967. *Nizam al-hukum fi al-Islam* (The governing system in Islam). Cairo: n.p.

Musá, Sulayman. 1984. *Rihlat fi al-Urdun wa Filastin* (Journeys in Palestine and Jordan). Amman: Dar Ibn Rushd.

Nagler, Michael. 1996. "Is There a Tradition of Nonviolence in Islam?" In *War and Its Discontents: Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions*, ed. J. Patout Burns. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Naqvi, Syed Nawab Haider. 1994. *Islam, Economics, and Society.* New York: Kegan Paul International.

Nardin, Terry, ed. 1996. *The Ethics of War and Peace: Religious and Secular Perspectives.* Princeton: Princeton University Press.

Nasr, Sayyed Hussein. 1998. Keynote speech to the Islam and Cultural Diversity Conference, Center for Global Peace, American University, Washington, D.C.

———. 2000. *Ideals and Realities of Islam.* 4th ed. Chicago: ABC International Group.

Niebuhr, Reinhold. 1960. *Moral Man and Immoral Society.* New York: Scribner's.

Nisan, Mordechai. 1991. *Minorities in the Middle East: A History of Struggle and Self-Expression.* Jefferson, N.C.: McFarland.

Nojeim, Michael. 1993. "Planting Olive Trees: Palestinian Nonviolent Resistance." Ph.D. dissertation, American University, Washington, D.C.

Nonini, Don. 1988. "Everyday Forms of Popular Resistance," *Monthly Review,* 7, no. 6: 25–36.

Norman, Daniel. 1993. *Islam and the West: The Making of an Image.* Oxford: Oneworld.

Norton, Augustus Richard. 1993. "Inclusion Can Deflate Islamic Populism." *New Perspectives Quarterly* 10.3: 50–51.

Nurbakhsh, Javad. 1983. *Tradition of the Prophet.* 2 vols. New York: Khaniqahi-Ni'matullahi Publications.

Nusseibeh, Sari. 1989. "The Uprising: A Critical Appraisal." *Arab Affairs* 6:31.

Owadi, Ahmad. 1982. *Al-Qanun al-Qabali Fi al-Urdan* (Law among Jordanian tribes). Amman: Bashir Publications. (Arabic)

Paige, Glenn, Chaiwat Satha-Anand, and Sarah Gilliatt, eds. 1993. *Islam and Nonviolence.* Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii.

Pasha, Sabri. 1983. Mira'at al-Jazira Al-Arabiyah (Arabian peninsula mirror). Trans. Mitwali Ahmad and Safafi al-Mursi. Riyadh: al-Riyadh Publication House.

Peretz, Don. 1994. *The Middle East Today.* Westport, Conn.: Praeger.
Peteet, Julie. 1987. "Socio-Political Integration and Conflict Resolution in the Palestinian Camps in Lebanon." *Journal of Palestine Studies* 16.2: 29–44.
Pipes, Daniel. 1992. "Fundamental Questions about Islam." *Wall Street Journal,* 30 October.
Pruitt, Dean, and Jeffery Rubin. 1986. *Social Conflict: Escalation, Stalemate, and Settlement.* New York: McGraw-Hill.
Pryce-Jones, David. 1992. *At War with Modernity: Islam's Challenge to the West.* London: Alliance Publishers for the Institute for European Defense and Strategic Studies.
Pyarelal, Nayar. 1966. *Thrown to the Wolves: Abdul Ghaffar Kahn.* Calcutta: Eastlight Book House.
Qleibo, Ali. 1990. "Tribal Methods of Conflict Resolution: The Palestinian Model: Atwa or Sulh Asha'iry." Unpublished paper. Bethlehem, Palestine.
Rahman, Fazlur. 1996. "Islam's Origin and Ideals." In *Islamic Identity and the Struggle for Justice,* ed. Nimat Barazangi, M. Raquibuz Zaman, and Omar Afzal. Gainesville: University Press of Florida.
Robinson, Glenn. 1997. "The Logic of Palestinian State-Building after Oslo." In *Building a Palestinian State: The Incomplete Revolution.* Bloomington: Indiana University Press.
Rosen, Lawrence. 1984. *Bargaining for Reality: The Construction of Social Relations in a Muslim Community.* Chicago: University of Chicago Press.
Rothenberger, John. 1978. "The Social Dynamics of Dispute Settlement in a Sunni Muslim Village in Lebanon." In *The Disputing Process: Law in Ten Societies,* ed. Laura Nader and Harry Todd, 152–81. New York: Columbia University Press.
Rubenstein, Richard. 1992. "Dispute Resolution on the Eastern Frontier: Some Questions for Modern Missionaries." *Negotiation Journal* 8.3: 205–13.
Sachedina, Abdulaziz. 1996. " The Justification for Violence in Islam." In *War and Its Discontents: Pacifism and Quietism in the Abrahamic Traditions,* ed. J. Patout Burns. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
———. 2000. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism.* New York: Oxford University Press.
Ibn Sa'd, Muhammad. 1957. *Al-Tabaqat al-kubra.* 9 vols. Beirut: n.p.
el-Sa'dawi, Nawal. 1982. *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World.* Boston: Beacon Press.
Said, Abdul Aziz. 1994. "Cultural Context of Conflict Resolution: With Reference to an Arab-Islamic Perspective." Unpublished paper, American University.
Said, Edward. 1981. *Covering Islam.* New York: Pantheon Books.
Sai'd, Jawdat. 1997. "Peace—Or Nonviolence—in History and with the Prophets." Paper presented at the Forum on Islam and Peace in the Twenty-First Century, American University.

Saiyidain, Khwaga Ghulam. 1976. *Islam, the Religion of Peace.* New Delhi: Islam and Modern Age Society.

———. 1994. *Islam, the Religion of Peace.* 2d ed. New Delhi: Har-Anand.

Salameh, Noh. 1994. "Nonviolence in the Intifada." George Mason University, unpublished paper.

Salem, Paul. 1994. *Bitter Legacy: Ideology and Politics in the Arab World.* Syracuse: Syracuse University Press.

———, ed. 1997. *Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays.* Beirut: American University of Beirut.

Sandole, Dennis, and Hugo van der Merwe. 1993. *Conflict Resolution Theory and Practice: Integration and Application.* Manchester, England: Manchester University Press.

Satha-Anand, Chaiwat. 1987. *Islam and Violence: A Case Study of Violent Events in the Four Southern Provinces, Thailand, 1976–1981.* Tampa: University of South Florida.

———. 1993a. "Core Values for Peacemaking in Islam: The Prophet's Practice as Paradigm." In *Building Peace in the Middle East: Challenges for States and Civil Society,* ed. Elise Boulding. Boulder: Lynne Rienner.

———. 1993b. "The Nonviolent Crescent: Eight Theses on Muslim Nonviolent Actions." In *Islam and Nonviolence,* ed. Glenn Paige, Chaiwat Satha-Anand, and Sarah Gilliatt, 7–26. Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii.

———. 1994. "The Islamic Tunes of Gandhi's Ahimsa." In *Nonviolence: Contemporary Issues and Challenges,* ed. Mahendra Kumar. New Delhi: Gandhi Peace Foundation.

———. 1998. "Muslim Communal Nonviolence Actions: Examples of Minorities' Coexistence in a Non-Muslim Society." Paper presented at the Islam and Cultural Diversity Conference, Center for Global Peace, American University, Washington, D.C.

Sayigh, Yezid. 1989. "The Intifada Continues: Legacy, Dynamics, and Challenges." *Third World Quarterly* 11.3: 35.

Schiff, Ze'ev, and Ehud Ya'ari. 1989. *Intifada: The Palestinian Uprising—Israel's Third Front.* New York: Simon and Schuster.

Schulze, Kirsten E., Martin Stokes, and Colm Campbell, eds. 1996. *Nationalism, Minorities, and Diasporas: Identities and Rights in the Middle East.* London: Tauris Academic Studies.

Scimecca, Joseph. 1991. "Conflict Resolution in the United States: The Emergence of a Profession?" In *Conflict Resolution: Cross-Cultural Perspectives,* ed. Kevin Avruch, Peter Black, and Joseph Scimecca. New York: Greenwood Press.

Scott, James. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University.

Segal, Jerome. 1989. *Creating the Palestinian State: A Strategy for Peace.* Chicago: Lawrence Hill Books.

Shadid, Mohammed K. 1988. "The Muslim Brotherhood Movement in the West Bank and Gaza." *Third World Quarterly* 10.2: 658–88.

Shaheen, Jack. 1985. "Coverage of the Middle East: Perception and Foreign Policy." *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 482:160–75.

Shahih, Muslin Ibi-Sharh al-Nawawi. 1972. *Jami al-Shahih*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Shalaby, Ibrahim M. 1978. "Islam and Peace." *Journal of Religious Thought* 44:42–49.

Sharabi, Hisham. 1988. *Neopatriachy: A Theory of Distorted Change in Arab Society*. Oxford: Oxford University Press.

al-Sharif al-Radi, Muhammad ibn al-Husayn. 1978. *Nahj al-balaghah*. Beirut: Mu'assasat al-A'alami lil-Matbu'at. (Reviewed and classified by Muhammad Baqir al-Mahmudi.)

Sharp, Gene. 1973. *The Politics of Nonviolent Action*. 3 vols. Boston: P. Sargent.

———. 1987. "Nonviolent Struggle." *Journal of Palestine Studies* 17.1: 37–55.

———. 1989. "The Intifada and Nonviolent Struggle." *Journal of Palestine Studies* 19.1: 3–13.

al-Shawi, Tawfiq. 1992. *Figh alshura wa-al-istishara*. Al-mansura: Dar al-wafaa.

Shaybani, Muhammad ibn al-Hasan, and Majid Khadduri. 1966. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. New York: Johns Hopkins University Press.

Shayegan, Daryush. 1992. *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Trans. John Howe. Syracuse: Syracuse University Press.

Shehadeh, Raja. 1982. "The Land Law of Palestine." *Journal of Palestine Studies* 11.2: 82–99.

———. 1985. "Some Legal Aspects of Israeli Land Policy in the Occupied Territories." *Arab Studies Quarterly* 7.2–3: 42–61.

———. 1988a. *Occupier's Law: Israel and the West Bank*. Rev. ed. Washington, D.C.: Institute for Palestine Studies.

———. 1988b. "Occupier's Law and the Uprising." *Journal of Palestine Studies* 17.3: 24–37.

Sibley, Mulford. 1944. *The Political Theories of Modern Pacifism: An Analysis and Criticism*. Philadelphia: American Friends Service Committee.

Siniora, Hanna. 1988. "An Analysis of the Current Revolt." *Journal of Palestine Studies* 17.3: 3–13.

Sisk, Timothy. 1992. *Islam and Democracy: Religion, Politics, and Power in the Middle East*. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

Sivan, Emmanuel. 1990. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.

Smith, Daniel. 1989. "The Rewards of Allah." *Journal of Peace Research* 26.4: 385–98.

Sonn, Tamara. 1996. *Islam and the Question of Minorities*. Atlanta: Scholars Press.

Strum, Philippa. 1992. *The Women Are Marching: The Second Sex and the Palestinian Resolution*. Chicago: Lawrence Hill Books.
al-Suwaidi, Jamal. 1995. "Arab and Western Conceptions of Democracy." In *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, ed. David Garnham and Mark Tessler, 82–115. Bloomington: Indiana University Press.
al-Tabari, Mohammad B. Jarir. 1969. *Kitab al-umam wa-al-muluk*. Cairo: Dar-ul-Ma'arif.
Tabarsi, al-Fadl ibn al-Hasan. 1958. *Majma' al-bayan li-'ulum al-Qur'an*. Cairo: Dar al-Taqrib bayna al-Madhahib al-Islamiyah.
Taraki, Lisa. 1989a. "The Islamic Resistance Movement in the Palestinian Uprising." *Middle East Report* 156:30–32.
———. 1989b. "Mass Organizations in the West Bank." In *Occupation: Israel over Palestine*, ed. Naseer Aruri, 431–63. Belmont, Mass.: Association of Arab-American University Graduates.
Ibn Taymiyya. 1949. "Qa'da fi qital al-kuffar" (The Basis for fighting the nonbelievers). In *Majmu'at rasail* (Collections of letters), ed. Hamid al-Faqqi, 115–46. Cairo: n.p.
Tendulkar, Dinanath. 1967. *Abdul Ghaffar Khan: Faith Is a Battle*. Bombay: Times of India Press.
Tessler, Mark, and Marilyn Grobschmidt. 1995. "Democracy in the Arab World and the Arab-Israeli Conflict." In *Democracy, War, and Peace in the Middle East*, ed. David Garnham and Mark Tessler, 135–70. Bloomington: Indiana University Press.
Thompson, Henry. 1988. *World Religion in War and Peace*. Jefferson, N.C.: McFarland.
Tibi, Bassam. 1988. *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific-Technological Age*. Salt Lake City: University of Utah Press.
———. 1990. "Old Tribes and Imposed Nation-States." In *Tribes and State Formation in the Middle East*, ed. Philip Khoury and Joseph Kostiner, 127–53. Berkeley: University of California Press.
———. 1994. "Redefining the Arab and Arabism in the Aftermath of the Gulf Crisis." In *The Arab World Today*, ed. Dan Tschirgi. Boulder: Lynne Rienner.
———. 1996. "War and Peace in Islam." In *The Ethics of War and Peace*, ed. Terry Nardin. Princeton: Princeton University Press.
Al-Tirmidhi, Muhammad ibn Isa. 1965. *Jam'i al-Tiridhi*. Beirut: n.p.
Tschirgi, Dan. 1994. *The Arab World Today*. Boulder: Lynne Rienner.
Turki, Fawaz. 1981. "Meaning in Palestinian History: Text and Context." *Arab Studies Quarterly* 3.4: 371–83.
Turpin, Jennifer, and Lester Kurtz, eds. 1997. *Web of Violence: From Interpersonal to Global*. Urbana: University of Illinois Press.
Voll, John. 1994. "Islam as a Special World System." *Journal of World History* 5.2: 213–26.

Voll, John, and John Esposito. 1994. "Islam's Democratic Essence." *Middle East Quarterly* 1.3: 3–19.

Wahid, Abdurahman. 1993. "Islam and Nonviolence: National Transformation." In *Islam and Nonviolence*, ed. Glenn Paige, Chaiwat Satha-Anand and Sarah Gilliatt, 53–59. Honolulu: Center for Global Nonviolence Planning Project, Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii.

Wahiduddin Khan, Maulana. 1998. "Nonviolence and Islam." Address to the Forum on Islam and Peace in the Twenty-First Century, American University, Washington, D.C.

Wehr, Paul, Heidi Burgess, and Guy Burgess, eds. 1994. *Justice without Violence*. Boulder: Lynne Rienner.

Weigel, George. 1992. "Religion and Peace: An Argument Complexified." In *Resolving Third World Conflict: Challenges for a New Era*, ed. Sheryl Brown and Kimber Schraub, 172–92. Washington, D.C.: United States Institute of Peace Press.

Wilsnack, Dorie. 1986. "Mubarak Awad: Nonviolence in the Middle East." *Nonviolent Activist*, October–November, 91–101.

Witty, Cathy. 1980. *Mediation and Society: Conflict Management in Lebanon*. New York: Academic Press.

Wolfe, Alvin, and Honggang Yang, eds. 1996. *Anthropological Contributions to Conflict Resolution*. Athens: University of Georgia Press.

Wright, Robin. 1985. *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*. New York: Simon and Schuster.

———. 1988. "The New Dimension of Palestinian Politics." *Middle East Insight* 5.6: 20–29.

———. 1991. "Islam's New Political Face." *Current History* 90.552: 6–25.

———. 1992. "Islam, Democracy, and the West." *Foreign Affairs* 71: 131–45.

Yoder, J. Howard. 1992. *Nevertheless: The Varieties and Shortcomings of Religious Pacifism*. Rev. ed. Scottdale, Pa.: Herald Press.

Zaman, Raquibuz M. 1996. "Economic Justice in Islam, Ideals and Reality: The Cases of Malaysia, Pakistan, and Saudi Arabia." In *Islamic Identity and the Struggle for Justice*, ed. Nimat Barazangi, M. Raquibuz Zaman, and Omar Afzal, 47–58. Gainesville: University Press of Florida.

Zartman, William. 1992. "Democracy and Islam: The Cultural Dialectic." *Annals of the Academy of Political and Social Science* 524:223–42.

Zinati, Mahmud. 1992. *Nuzum al-Arab al-qabaliyah al-mu'sirah* (Current Arab tribal laws). Cairo: Madbouli Publications.

Zubaida, Sami. 1992a. *Islam, the People, and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East*. New York: I. B. Tauris.

———. 1992b. "Islam, the State, and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt." *Middle East Report* 22.6: 2–10.

محمد أبو النمر

د. محمد أبو النمر هو أستاذ مساعد في برنامج السلام الدولي وحل النزاع، الجامعة الأمريكية، واشنطن العاصمة. وهو مؤلف *الحوار وحل النزاعات والتغيير: مواجهات عربية ـ يهودية في إسرائيل* *Dialogue, Conflict Resolution, and Change: Arab-Jewish Encounters in Israel* (1999) ومحرر *المصالحة والعدالة والتعايش: النظرية والتطبيق* (2001). *Reconciliation, Justice, and Coexistence: Theory and Practice* وكخبير في مجال صنع السلام، كان أبو النمر يدير ورشات عمل في حل النزاعات وتدريب متنوع منذ 1982 في الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل وفلسطين والأردن ومصر وتركيا وأيرلندا وسيريلانكا والفلبين.